Archiv für Philosophie.

II. Abteilung.

Archiv

für

systematische Philosophie

herausgegeben

von

Ludwig Stein.

Neue Folge

der

Philosophischen Monatshefte.

XXI. Band.

Heft 1.

Ausgegeben am 15. Februar 1915.



BERLIN

W 57, Bülowstraße 56.

Druck und Verlag von Leonhard Simion Nf.

1915.

XVII.

Über die Aufgabe und das Grundproblem der Werttheorie.

Von

† Prof. Dr. **Karl Böhm**, Kolozsvár.[1])

I.

Das Menschenleben verläuft im rhythmischen Wechsel zweier Schritte. Mit dem einen rezipieren und eignen wir uns die Einwirkungen der Außenwelt an; mit dem anderen verwirklichen wir das, was wir aufgenommen haben. Die beiden Tätigkeiten, die rezeptive und die reaktive, überbrückt das Gefühl der Lust und Unlust, in welchen Jeremias Bentham die letzten Motive des menschlichen Handelns zusammenfassen zu können meinte, als er sagte: „Die Natur hat den Menschen unter die Herrschaft zweier mächtiger Herren gestellt: der Lust und der Unlust. Von ihnen hängt die Feststellung sowohl dessen, was getan werden muß, als dessen, was geschehen wird, ab.“

Auch unser Denken, als die höchste Äußerung des Lebens, betätigt sich in zwei Funktionen; mit der einen fixiert es das Erworbene, mit der anderen regelt es seine reagierende Aktivität; durch die erstere verknüpft es die vielerlei perzipierten Erscheinungen untereinander, durch die zweite faßt es die sich verzweigenden Fäden seiner Reaktionen zusammen. Die erste ist der Ursprung des Substanzbegriffes, die zweite der des Wertbegriffes; und soll es wahr sein, daß wir von Natur aus der Lust und Unlust untertan sind, so ist es auch wahr,

---

[1]) Antrittsvortrag des weil. Verfassers in der ungarischen Akademie der Wissenschaften als korrespondierenden Mitgliedes, 1900. — Anmerkung des Übersetzers.

[2]) Bentham: An introduction to the principles of morals and legislation I. 1. „Nature has placed mankind under the governance of two sovereign masters: pain and pleasure“ etc.

daß unser reaktives Leben unter der Herrschaft des Wertgedankens steht, da Lust und Unlust nichts anderes sind, als zwei Zeichen (index), durch welche die Vernunft auf einen gemeinsamen grundlegenden Begriff, auf den Wert (ἀξία, pretium, valor, valeur, value, worth) geleitet wird.

Unser Denken hat in der Tat zwei Angelpunkte: die Idee der Substanz und die des Wertes. Alles, was wir von den Dingen behaupten, entspringt aus einem dieser beiden. Alle Arten qualitativer und quantitativer Bestimmungen haften am Stamme der Substanz; alles das, wodurch die Dinge unser Leben verschönern und beglücken und dessentwillen wir sie mit sinnigen Epithetis schmücken, sprudelt aus der Urquelle des Wertes hervor. Die Basilika unseres Denkens ruht auf diesen beiden Säulen; ohne Substanz fehlt der sichere Punkt, an welchen die schwindenden Eigenschaften gefestigt werden könnten; ohne Wert fehlt der Geist, durch den die sinnigen Epitheta ihre Bedeutung haben. Ein abgerundetes und einheitliches Weltbild läßt sich ohne diesen beiden nicht konstruieren; der erste ist der Leitstern der Theorie der rezeptiven, aufnehmenden Tätigkeit, der zweite der der nach außen strebenden Praxis. Es ist unmöglich, irgendeinen von ihnen außer Acht zu lassen; das Substanzielle muß auch wertvoll sein, und wir fixieren den Wert in der Vorstellung der Substanz. Die Vereinheitlichung der beiden ist die Wertschätzung, sein Ergebnis das Werturteil, dessen S die Substanz, P der Wert ist. — Die Wertschätzung dehnt sich also über den Substanzbegriff hinaus und steht über dem rezipierenden Denken. Und wenn Lotze (Mikrokosmos I. Vorrede VIII.) den Wert über die Substanz gestellt hat, und von den Doppelgliedern des Kantischen Dualismus vom „Reiche der Ursachen" und „Reiche der Zwecke" das letztere als das höhere und vorzüglichere geschätzt hat: so hat er damit die Wertschätzung dem rezipierenden Denken übergeordnet. Denn die Wirklichkeit kann nur geschätzt und verehrt werden, wenn sie einen Wert hat.

Das rezipierende Denken hat seine eigene Funktionen, Kategorien, mittels welcher es seine Ideenwelt ordnet; die aktive Seite hat auch die ihrigen, durch welche sie ihre Ziele bestimmt und ihre Bestrebungen regelt. Dort sind die Kategorien die Funktionen der Anschauung und des Verstandes; die Welt der Substanzen fassen wir durch die raum-zeitliche und kausale Verknüpfung in ein großes Weltbild zusammen; hier sind die Kategorien die Arten des Wertes: das

Angenehme, das Nützliche, das Edle; diese regeln und leiten die Reflexionsarbeit, durch welche wir die Welt des Wahren, Schönen und Guten ausgestaltend verwirklichen. Die Wissenschaft der Kategorien trägt dort den Namen der prima philosophia; und die prima philosophia des Handelns, der Aktivität — ist die Werttheorie (Axiologie, wenn ich ein griechisches Wort dafür anwenden darf.[3])

So hätten wir also zweierlei prima philosophia; die eine, worüber die alte Metaphysik grübelte; eine alte Wissenschaft, etwas vielleicht auch veraltet, aber ihre Verächter werden sich durch ihren eigenen Schaden gezwungen fühlen, ihr Gebäude von neuem zu errichten, wenn auch auf anderen Grundlagen. Die andere jung und ungegoren, anspruchsvoll und unbesonnen, aber vorwärts strebend und zu herrschen bereit. Kant hat die eine die „Kritik der reinen Vernunft", die andere die „Kritik der praktischen Vernunft" genannt; ob er richtig verfuhr, als er die schönen Schöpfungen von der reaktiven Seite losriß und sie als Vermittler zwischen Substanz und ἀξία stellte, — das werden wir im Laufe der Zeiten besser kennen lernen.

Die Theorie des Wertes folgt indessen jedenfalls der Richtung, die ihr Kant durch die Benennung: „Metaphysik der Sitten" vorgezeichnet hat. Sie ist das Meer, worin alle Detailforschungen und Erscheinungen der Wertschätzung münden. Darauf hat Herbart in seiner „Allgemeinen Ästhetik" abgezielt, wodurch er die bei Kant noch auf die Moral beschränkte Idee erweitert hat. Zwar hat die trockene Pedanterie der Schule auf eine kurze Zeit den richitgen Gedanken versinken lassen, so daß er durch die aufwuchernde produktive Strömung des deutschen Idealismus leicht verdrängt werden konnte. Abgewiesen konnte aber der Gedanke nicht mehr werden und es ist ein Hauptverdienst der Herbartschen Schule, daß sie ihn nicht absterben ließ, sondern seine Verwirklichung dringend angestrebt hat. Aber die Versuche der Verwirklichung sind — m. E. — auf einen unrichtigen Weg gestellt. Die Lösung der Frage wird nämlich in psy-

---

[3]) Diesen Terminus finde ich schon bei E. von Hartmann: „axiologisches Ergebnis" (Zeitschrift für Philos. u. phil. Kr. 1895 Bd. 106 S. 49). Diese Benennung halte ich (trotz Dörings Polemik, Philos. Güterlehre 1888 S. 29) für brauchbarer, als die von ihm in Vorschlag gebrachte Timologie, und zwar wegen der Etymologie des Wortes τιμή. Ἀξία ist der älteste Name für den Wert gewesen (vgl. Hdt. 21, 16).

chologischer Richtung versucht,[4]) da doch die Frage von erkenntnistheoretischer, metaphysischer Natur ist. Die Psychologie erläutert zwar diejenigen Prozesse, in welchen die Wertschätzung verläuft, sie reicht aber zur Klärung des Wertbegriffes nicht aus, dazu müssen wir einen anderen Weg einschlagen. So sehr aber auch die werttheoretischen Untersuchungen heute noch von einander abweichen, so haben doch wenigstens die ethischen Forschungen durch das Aufwerfen der Frage nach dem Werte den einzig richtigen Weg gefunden, der zum Ziele führt, und ich glaube, auch die anderen Wertdisziplinen: die Logik, Ästhetik und Wirtschaftslehre werden den ihrigen in derselben Richtung auffinden. Denn die fundamentale Kategorie für alle diese Disziplinen ist der Wert; dieser ist der Führer durch das Leben und ohne eine Erklärung dieses Begriffes würden die gesamten Wertdisziplinen sowohl in ihren Prinzipien, als in ihrem Detail zu einem unfruchtbaren Ringen verdammt, wobei das Wesentliche desto mehr verworren bleibt, je mehrseitiger die Auflösung versucht wird — ohne eine klare Feststellung des Wertbegriffes.

Diese tiefe Wirkung des Wertbegriffes ist vielleicht in geringstem Grade fühlbar in der Logik; hervorragender ist sie in der Ästhetik; sie beherrscht die Wirtschaftslehre und unentbehrlich, wie das Lebenselixier, ist sie in der ältesten Disziplin, der Moralphilosophie. Da aber jemand diesen universalen Einfluß des Wertes in der Logik und Ästhetik bezweifeln, in der Ethik und Wirtschaftslehre aber übertrieben finden könnte, sei es mir gestattet, diesen Satz mit einigen Worten zu beweisen.

Wenn wir von einem Urteile sagen, es sei wahr, so besagen wir damit, daß die in ihm ausgedrückte Verknüpfung in der Tat wirklich existiert und wir dieser Verknüpfung beistimmen. Diese Beistimmung ist das übersinnliche, erweiternde Element des Urteils, das uns schon in der συγκατάθεσις der Stoiker entgegentritt, und welches nichts anderes ist, als die Selbstbejahung der Vernunft in ihrer Schöpfung. — Dieses Element zu erklären ist die Aufgabe der Werttheorie; die-

---

[4]) Alex. Meinong, der von einer „psychol. Werttheorie" spricht (Psychologisch-ethische Untersuchungen zur Werttheorie, Graz, 1894). Ders.: Über Werthaltung und Wert (Arch. für syst. Phil. I 327). — Chr. Ehrenfels: Werttheorie und Ethik (Vierteljahrschr. für wiss. Phil., 1893—94). — E. v. Hartmann findet den Grund des Wertes im Zielbegriffe (vgl. Zeitschr. für Philos. Bd. 106 S. 20).

jenigen Vorbedingungen, unter welchen das Urteil diese Zustimmung, diese Bestätigung von uns erzwingt, sind in den logischen Gesetzen ausgedrückt. Daß aber wahr — unwahr — Wertindices sind, steht mir außer Zweifel.

In der Ästhetik ist die Wertschätzung weniger bestritten. Die Doppelglieder: schön—häßlich — sind im objektiven Bilde des Dinges analytisch nicht auffindbar, sondern treten zu demselben ebenso synthetisch hinzu, wie das wahr. Diesen Wert des Schönen erklärt nun die Werttheorie; die Bedingungen wiederum, unter welchen das Ding von uns diese Anerkennung erzwingt, werden in der Ästhetik aufgeführt, ganz induktiv und empirisch, wie die „Ästhetik von Unten" richtig lehrt.

In der Wirtschaftslehre nimmt der Wertbegriff den Mittelpunkt ein; freilich untersucht sie nur den wirtschaftlichen Wert, aber es gibt keinen Wirtschaftslehrer, der eine präzise Formulierung des Wertbegriffes nicht versucht hätte, um dann daraus die Arten des Wertes und die Gestaltung und das Schwanken der Preise zu erklären. — Auch ist für die allgemeine Werttheorie eben die Geschichte der Wirtschaftslehre die lehrreichste.[5]) In den Lehren des 17. Jahrhunderts (Scaccia, Nider) sind nicht einmal die Grenzen zwischen praetium und valor, Preis und Wert, sicher gezogen. Im 18. Jahrhundert wird jedoch der Unterschied festgestellt und man bestrebt sich, den (Tausch)-wert nach zweierlei Theorien zu erklären, von denen die eine als die mechanische (Adam Smith), die andere als die subjektive (Turgot, Condillac) bekannt ist. In den neueren werttheoretischen Untersuchungen drängt sich immer mehr dieser subjektive Zug in den Vordergrund, so daß man, wie Wieser sagt, „als den Gegenstand der Wertdoktrin nicht mehr den Wert, sondern den subjektiven Akt der Wertschätzung" anerkannt hat.[6]) Und obwohl die subjektivische Theorie der sogenannten „österreichischen Schule"[7]) mit ihrem Terminus von „Grenzwerte" nicht überall aufgenommen wurde,

---

[5]) Vgl. Rob. Zuckerkandl: Zur Theorie des Preises mit besonderer Berücksichtigung der geschichtlichen Entwicklung der Lehre. Leipzig, 1889.

[6]) Fr. v. Wieser: Über den Ursprung und die Hauptgesetze des wirtsch. Wertes, 1884, S. 35.

[7]) Carl Menger ist ihr Haupt; sein Werk: Grundsätze der Volkswirtschaftslehre, 1872.

(wie das z. B. die Werke von Wernicke[8]), Sacher[9]) u. a. zeigen), so hat sie doch, insbesondere durch die psychologischen Erörterungen Mengers und Wiesers auf die allgemeine Werttheorie eine entschieden heilsame Einwirkung ausgeübt.[10])

Das eigentliche Reich der Wertschätzung ist jedoch immer die Moralwissenschaft gewesen. Gut und böse waren die Urwerte, durch welche der Mensch die Bedeutung der Dinge für sich selbst ausdrückte. Als man aber das *ἀγαθόν* näher kennen lernte, da sah man überrascht, wie vieles darunter stecke. Da waren die *ἡδονή*, das *ὠφελιμόν*, das *καλόν*, selbst das *ἀληθές* zusammengefaßt, und es kostete eine lange, kopfzerbrechende Arbeit, bis die Grenzen derselben klar gezogen waren. Die Stoiker haben sich darum bemüht, einen gemeinsamen Terminus für dieselben zu bilden, und sie haben ihn in der schon bei Aristoteles benutzten *ἀξία* (Eth. Nicom. IV, 7) vorgefunden, die sowohl auf den moralischen, als auf den wirtschaftlichen Wert einen Bezug hatte. Dieses pretium faßte nun alle die Wertprädikate zusammen, und so finden wir die Lage noch im 18. Jahrhundert bei den Deutschen.[11]) Den Moralisten des 18. Jahrhunderts verdanken wir die Absonderung der verschiedenen Begriffe. Die Logik hatte schon seit lange das Wahre in Besitz genommen; der Ethik verblieb das Gute, die Ästhetik übernahm das Schöne, die Wirtschaftslehre das Nützliche. In der Ethik ist jedoch im vorigen und noch in diesem[12]) Jahrhundert eine Verwirrung bezüglich des Guten bemerkbar. Die englischen Intellektualisten (Cudworth, Clarke, Price) verwechseln es mit dem Wahren, Shaftesbury und Schiller mit dem Schönen (obwohl Hutcheson nachgewiesen hat, es sei sui generis), der Utilitarismus endlich, von Paley an bis auf den heutigen Tag, mit dem Nützlichen. Kant hat dann die Aufmerksamkeit auf die spezifischen Züge gerichtet, die die moralische Wertschätzung von allen anderen unterscheiden.

---

[8]) Joh. Wernicke: Der objektive Wert und Preis. Jena, 1886.

[9]) Ed. Sacher: Die Gesellschaftskunde als Naturwissenschaft, 1899.

[10]) Eine philosophische Auffassung der Wertlehre finden wir u. a. schon bei Rau (Lehrbuch der polit. Ökon. 1847); dazu knüpft sich die interessante Arbeit Friedländers: Die Theorie des Wertes. Dorpat, 1852.

[11]) Sehr belehrend dafür ist Walchs „Philos. Wörterbuch" (Leipzig, 1726), sub Werth, wo er den Wert aus einer Vergleichung der Dinge ableitet und zwar nach ihrer „mathematischen" und „moralischen Quantität", — d. i. „nach ihrem Werth".

[12]) d. h. 19. — Anmerkung des Übersetzers.

In den genannten Wissenschaften gründet sich also das Positive der Lehren überall auf den Begriff des Wertes, und am klarsten ist das der Fall mit der Ethik. Es ist unmöglich, den Endzweck der menschlichen Handlungen zu bestimmen, ohne zu wissen, was der Wert sei? Unmöglich, die Tugenden zu schätzen, ohne zu wissen, welche Grade der Wert habe? Über die Lebenseinrichtung auf optimistischen oder pessimistischen Grundlagen können wir nicht entscheiden, ehe wir den Wert des Lebens kennen. Kurz, man kann in der Ethik keinen Schritt tun, ehe man die eigentümliche Natur des moralischen Wertes neben den anderen rechtfertigen kann.

Wie sehr aber diese Grundauffassung, die in der Ethik eine Ordnung schaffen könnte, fehlt, das bezeugen jene Streitigkeiten, die sowohl um das erwähnte Hauptproblem, als um die gesamten Begleitsprobleme geführt werden. Da finden wir reichlich die Kritik, wodurch die Schwächen beiderseitig aufgedeckt und gelüftet werden. So kritisiert z. B. Paulsen[13]) den Hedonismus, Optimismus und Pessimismus, andere den Utilitarismus[14]), diese wiederum protestieren heftig gegen jede andere Form der Ethik (am heftigsten Bentham.[15]) — Können wir aber sagen, daß dieser Vernichtungskrieg (neuerdings insbesondere von Nietzsche und seinen Anhängern geführt) ein Ergebnis gezeitigt hat? Können wir nachweisen, ob die von Nietzsche prätendierte „Umwertung aller Werte“ nottut oder überflüssig ist? Und ob wirklich diese Richtung ein klares Bild von jener vernünftigen Valute besitzt, durch welche sie die bisher geltenden ersetzen will? Ein jeder Kenner der heutigen Ethik wird gewiß Zuckerkandls Behauptung, die er bezüglich der wirtschaftlichen Werttheorie gefällt hat, beistimmen, wonach „in der Lehre von Wert und Preis beinahe alles streitig ist, von den Benennungen angefangen.[16]) Als eine lobenswerte Ausnahme haben wir W. Schuppe zu nennen, dessen tiefgreifende Erörterungen[17]) bis zu den letzten Wurzeln des Wertes vorgedrungen sind und nur durch eine eudämonistische Abweichung an der Entdeckung des Wertes verhindert wurden. Der Gedanke

---

[13]) Paulsen: System der Ethik I ^{2}, 169 f.

[14]) Martineau: Types of ethical theory, II, 283 ff.

[15]) Bentham: Principles of morals etc., II, 14.

[16]) Zuckerkandl: a. a. O. S. 10.

[17]) Schuppe: Grundzüge der Ethik und Rechtsphilosophie. Breslau, 1882.

jedoch, daß die Werttheorie die prima philosophia der πράξις bildet, hat in den ethischen Forschungen so wenig Boden erobert, daß selbst die Nachwirkung des Walchschen Lexikon verschwunden ist, und die heutigen Lexika, soweit ich sie kenne,[18]) enthalten nicht einmal das Wort dieses Begriffes.[19])

II.

Ich aber bin der Überzeugung, daß die normativen Wissenschaften ohne eine Theorie des Wertes ebensowenig existieren können, wie die Naturphilosophie ohne einen gesunden Begriff der Substanz. Die Werttheorie ist die Methaphysik der Güter, wie der Substanzbegriff diejenige des Wirklichen ist. Und wie die Substanz das Herz nicht nur der materiellen, sondern auch der geistigen Realität ist, ebenso ist der Wert der Erzeuger nicht nur der moralischen, sondern aller Werte überhaupt. Die physischen Güter, auf welche sich die Wirtschaftslehre beschränkt, stammen ebenso aus dem Werte, wie die psychischen (die wahren, guten und schönen Schöpfungen), und die Diamantachse, um welche sich die Welt des Menschen dreht, ist sowohl für das beschränkte Einzelleben, als für die sich ins Unendliche erstreckenden Schöpfungen der Art (Kunst, Wissen, Staat) im Begriffe des Wertes verborgen.

Die Wendung, welche sich in der methodischen Bearbeitung der Ethik zu vollziehen beginnt, wird durch eine Anzahl neuer Ausführungen im Gebiete der Werttheorie bestätigt, von denen einige schon oben erwähnt wurden, andere werden wir später anführen. Fr. Jodl hat sich schon 1895 dahin geäußert, der ganze neuere Entwicklungsgang der Ethik weise immer bestimmter auf den Wertbegriff hin,[20]) wozu wir einen bemerkenswerten systematischen Versuch schon in Dörings „Philosophische Güterlehre“ (1888) finden. Aber die Grundzüge der Ausgestaltung sind noch zu unsicher, die Methode schwankend, die Ergebnisse unsicher, was ich der sehr großen Verschiedenheit der Auffassungen betreffs der Aufgabe und Stellung der Werttheorie

---

[18]) d. h. bis 1900. — Anm. des Übers.

[19]) So das „Dictionnaire des sciences philos.“ von Ad. Franck, 1885, bringt weder das Wort valeur, noch prix, noch appréciation; Kirchners Wörterbuch d. philos. Grundbegriffe“, 1886, kennt auch noch nicht das Wort Wert.

[20]) Achiv für system. Philos. I, 457.

im Ganzen der Philosophie zuschreiben möchte. Ohne mich nun in eine ausführliche Kritik dieser Ausgestaltungen einzulassen, erachte ich es zum richtigen Verständnis der Absicht dieses ganzen Aufsatzes für notwendig, meine Ansichten über die Aufgabe und die systematische Stellung der Weltlehre kurz vorzulegen.

Diese Aufgabe soll allererst nicht zu eng aufgefaßt, sondern im Gegenteil, auf alles das erweitert werden, was zum Inhalt und Kreise des Wertbegriffes überhaupt gehört. Die Werttheorie soll darum nicht nur den höchsten Wert, den wir in dem Sittlichen anschauen, erforschen, sondern sie soll die gesamten Arten des Wertes zum Objekt der Forschung machen: die wirtschaftlichen, sozialen und psychischen Werte insgesamt. Nur auf solchen inhaltlichen Grundlagen kann sie dann jenen allgemeinen Charakterzug auffinden, der den Krystallisationspunkt des Wertbegriffes bildet. Neben dieser Universalität des Forschungsstoffes darf sie sich ferner nicht einfach auf eine Untersuchung des Wertursprungs und seiner Erkenntnisweisen beschränken, sondern sie soll auch die Wege und Weisen der Realisierung des Wertes erforschen, d. h. die psychologische Analyse hat sowohl das rezeptive Erkennen, als auch die reaktive Seite, die Verwirklichung des Wertes in gleicher Weise zum Gegenstand ihrer Forschung zu nehmen.

Mittels dieser Erörterungen wird die Werttheorie nicht nur alle Weisen der Wertschätzung zusammenfassen können, sondern sie wird auch die allgemeine Theorie des Handelns aufbauen. Auf der einen Seite wird sie die faktischen Verhältnisse der einzelnen Schätzungsweisen erklären und das Kriterium auffinden, nach welchem sie erkennbar, und den Maßstab, mit welchem sie meßbar sind; auf der anderen Seite wird sie die Zwecke des Handelns nach ihren stufenweisen Werten ordnen können, d. h. sie wird jene Wertskala oder Tabelle der Güter aufrichten können, die von Platos Philebos an bis zu den Arbeiten von Martineau, Döring, Wernicke u. a. m. von so manchen versucht worden ist. Hat sie einmal diese Aufgabe gelöst, so werden endlich jene sterilen und launenhaften Kontroversen aufhören, die heutigentags als öde Symptome der Wertschätzung unseres tiefzerwühlten Zeitalters die Wertdisziplinen beherrschen; dann werden wir nicht nur approximativ und instinktmäßig, sondern mit bewußter Präzision den Wert unseres Handelns, die Berechtigung unserer Wünsche, die Nützlichkeit unserer Triebe, die Würde unserer Genüsse

den Raketen des schimmernden, aber flüchtigen griechischen Feuers gegenüber feststellen können.

Eine wichtige Stütze für diese Gestaltung der Wertlehre dürfen wir wohl von der Psychologie erhoffen, mittels der Erkenntnis derjenigen Prozesse, die in der Auffassung und Verwirklichung des Wertes eine Rolle spielen. Aber die Entscheidung erwarten wir nicht von ihr, wie heute werttheoretische Untersuchungen auf dem wirtschaftlichen und ethischen Gebiete irrig darauf hoffen, denn die Entscheidung wird von erkenntnistheoretischer Natur sein.

Die Werttheorie wird somit aus entschieden positiven Tatsachen die Wurzel des Wertes in der Seele aufweisen können und durch kosmische Beziehungen wird sie den philosophischen Charakter gewinnen, den wir in den heutigen Gebilden der Wertlehre schmerzlich entbehren, da einerseits psychologische, andererseits wirtschaftliche Gesichtspunkte einem universalistischen Wurfe noch immer hinderlich entgegenwirken. So wird die Werttheorie dieselbe Rolle für das Handeln einnehmen, wie sie die Metaphysik für die Fragen des Erkennens tatsächlich besitzt; die Erkenntnislehre teilt sich dann in die Theorien des Erkennens und des Handelns, d. h. sie wird einen ontologischen (vom Wirklichen handelnden) und einen deontologischen Teil haben (τὸ δέον = was not tut, mangelt, was sein soll) — die Metaphysik des Wirklichen und des zu Verwirklichenden, auf der Grundlage von Tatsachen. Die erste hat die Aufgabe, die Kategorien des rezipierenden Denkens zu behandeln: Raum, Zeit, Kausalität, Substanz und Kraft; die zweite diejenigen des Handelns: Hoffnung und Sicherheit, „Sollen" und „Müssen", Wille und Zweck, Wert. Und, irre ich nicht, so wird sich über dieser doppelten Metaphysik eine neue, eine Hypermetaphysik erheben, die das Erkennen und das Handeln aus einer gemeinsamen Wurzel erklären wird: aus dem Begriffe der Projektion, die uns Vorstellungen schafft, welche wir für Wirklichkeiten annehmen, und Wirklichkeiten, die in Form der Vorstellungen unsere Tätigkeit anregen.

Ohne mich in Phantasien über die Möglichkeiten der künftigen Ausgestaltungen einzulassen, darf ich nur der Überzeugung Wort geben, daß diese Metaphysik des Handelns weder aus der Psychologie herauswachsen wird, — sonst würde sie ein Schwächling werden, — noch wird sie die Philosophie im Ganzen verschlingen. Jenes ist der heiße Wunsch der Herbartschen Psychologen, dieses eine Schwär-

merei Dörings, welche er zwar mit der Vergangenheit der Philosophie zu stützen sucht, die aber als Ideal nur in einer Zeit vorschweben konnte, wo die Philosophie an der Fähigkeit des menschlichen Verstandes verzweifelnd, ihren einzigen Gegenstand im höchsten Gute gesucht hat.[21]) — Die Psychologie nimmt die Prozesse einfach so, wie sie in der Seele ohne Rücksicht auf den Wert auftreten; diese Prozesse haben aber selbst einen gewissen Wert, und Güter werden nur durch gewisse Vorgänge gezeitigt. Eben darum liegt der Wertbegriff jenseits der Grenzen der Psychologie, von dort nehmen und wenden wir denselben auf die seelischen Erscheinungen an.

Andererseits kann die Werttheorie die ganze Philosophie darum nicht in sich fassen, weil die Erkenntnis ohne Zweifel zweierlei Gegenstände hat: das vom Subjekte unabhängige Sein und das von ihm geleitete Tun und Schaffen. Selbst vom Standpunkte der Fichteschen Ich verzweigt sich die „Wissenschaftslehre" in den theoretischen und praktischen Teil; noch mehr wird das der Fall sein von dem Standpunkte aus, wo das Wirkliche dem zu Verwirklichenden, das Sein dem Seinsollenden gegenüber gestellt wird. Zwar bildet die Ontologie (die Lehre vom Sein) die Voraussetzung, die Axiologie aber (als die Lehre des Seinsollenden) nur die Folge, — das theoretische Interesse verbietet uns jedoch die Ontologie einfach über den Leisten der Axiologie zu schlagen und mit Cicero zu sagen (De div. II, 1), daß „die Grundlegung der Philosophie in der Lehre von Gut und Böse enthalten ist." Die „Güterlehre" wird daher nicht = die Gesamtphilosophie sein, nicht die „Fundamental- und Zentralwissenschaft der Philosophie, zu der sich alles andere nur als Voraussetzung oder Konsequenz verhält" (Döring a. a. O. 428); sie wird höchstens jene zentrale Lehre ergeben, die die erkenntnistheoretische Grundlage für die schöpferischen Handlungen zu geben fähig ist; aber die Lehre vom Seienden, die Ontologie, wird doch diese Metaphysik des Seinsollenden immerhin beeinflussen.[22])

---

[21]) Wie Cicero, De fin. V, § 15, sagt: summo bono constituto, in philosophia constituta sunt omnia.

[22]) Döring (a. a. O. S. 429) weist darauf hin, daß Kant dem „Schulbegriffe" der Philosophie einen „Weltbegriff" von ihr gegenübergestellt hat, wodurch die Philosophie „die Beziehung aller unserer Erkenntnis auf den Endzweck der menschlichen Vernunft" geworden ist (vgl. Kr. d. r. Vft., 867). — Ich glaube jedoch, die weiteren Ausführungen Kants (z. B. S. 876) widersprechen der Meinung, als hätte er die „Güterlehre" als die zentrale Wissen-

In diesem Sinne aber wird sie sich der Philosophie immer als unentbehrlich erweisen. Jene abgerissenen Bruchstücke, welche die Logik, Ästhetik, Ethik, Wirtschaftslehre sich als präambula vorzuschicken gezwungen fühlen, und in deren Mitte wir meistens psychologische Tatsachen finden, die mit historischen Beziehungen garniert sind, — streben von selbst in einen gemeinsamen Stamm zusammen zu wachsen, dessen zentralen Punkt der Wert bildet. Und wie die Grundzüge der leblosen und lebendigen Wirklichkeit allmählich auf die Dialektik oder *πρώτη φιλοσοφία* geführt hatten (Platon und Aristoteles), so werden, glaube ich, auch die schon von Aristoteles aufgestellten und von Wolff noch weiter spezifizierten *πρακτική* und *ποιητική* in einen gemeinsamen Stamm zusammenwachsen, welcher für dieselben die Bedeutung einer prima philosophia besitzen wird. — Diese Metaphysik der *πρᾶξις* ahne ich in der in Ausgestaltung begriffenen Lehre des Wertes oder Axiologie.

III.

Die Werttheorie, im erörterten Sinne aufgefaßt, bezieht sich auf ein riesengroßes Feld und die Fäden führen uns von ihr aus zu den Schwellen der einzelnen Wertdisziplinen. Diese Fäden, d. h. die Arten des Wertes, gehen von einem Mittelpunkte aus, der der Ursprung aller ist; und diesen Mittelpunkt erblicke ich in der Frage: Was bedeutet das Wertschätzen? Wie viele Schätzungsweisen sind möglich und wie verhalten sich diese zu einander? Auf diese drei Fragen eine genügende Antwort zu geben, wird die nächste Aufgabe dieser Arbeit sein.

Nicht ohne Zagen trete ich auch jetzt noch, da ich bereits jenseits meines Lebensmittags stehe, mit dieser Antwort hervor, denn die Frage nach der Wertschätzung greift tief in das individuelle Leben des Menschen ein und die Entscheidung über die Wertungsweisen nimmt in einem gewissen Grade immer den Schein der öffentlichen Konfession an, als gälte es, die geheimsten Triebfedern unserer Lebenseinrichtung zu enthüllen. Und man pflegt es gewöhnlich als Kühnheit zu brandmarken, wenn jemand den landläufigen Wertungsweisen, die nach Simmels Meinung[23]) die ererbten Urteile der Art, der Gattung, des Allgemeinen,

---

schaft betrachtet; die wahre Philosophie ist für ihn die Metaphysik der Natur und der Sitten (ib.).

[23]) Simmel, G.: Einleitung in die Moralwissenschaft, 1892, I—II. Als Leitgedanke durch das wertvolle Werk zieht sich diese Schätzungsweise hindurch.

des Gemeinsamen enthalten und schon um ihrer Aktualität willen dem Individuum gegenüber die Rechte der Wahrheit und Richtigkeit beanspruchen, eine abweichende Meinung gegenüber zu stellen wagt. Ich aber glaube, der consensus omnium ist noch keine Garantie für die Richtigkeit; das Gegenwärtige hat seine Rechte nur in der Gegenwart, die Entwickelung kann aber von den heutigen abweichenden Wertschätzungen mitbringen. Und ich glaube, ich rede dieser in der Zukunft zu allgemeiner Verbreitung berufenen Schätzung das Wort, umsomehr, als ich finde, daß diese Schätzungsweise in den Umgestaltungen der Vergangenheit die ausschlaggebende Rolle gespielt hat. So führe ich also meine Gründe vor, die mich die hedonistischen und die utilistischen Wertschätzungen abzulehnen nötigen.

Die Frage lautet: Gibt es außer der hedonistischen und der utilistischen Wertung noch eine andere? und falls ja, wie verhält sich diese zu jenen beiden? — Ich will diese dritte Wertungsweise nicht die moralische nennen, denn diese bildet nur einen Sektor des Kreises; der Kreis als Ganzes wird uns beschäftigen.

Zur Lösung der Frage müssen wir zuerst die quaestio facti klarlegen, d. h. die tatsächlichen Wertungsweisen zu konstatieren. Um schneller zur Sache zu gelangen, muß ich mir die Behauptung zuzugeben bitten, daß der Ursprungsquell des Wertes das Gefühl ist.[24]) Diese Konzession enthält für den Wert selber nichts Präokkupierendes, weil seine Bedeutung dieselbe bleibt, ob er aus dem Gefühle oder dem Wunsche abgeleitet wird, auch behält er seinen subjektiven Charakter in jedem Falle. Wir brauchen diese psychologische Annahme nur der leichteren Verständigung wegen.

Ich verstehe nun unterm Gefühl jene unwillkürliche Reaktion des Selbstbewußtseins, die wir als Lust oder Unlust erleben. Für das Selbstbewußtsein ist also das Lustgefühl (Lust-Unlust) das Merkmal irgend eines Zuges im Dinge (Gegenstande) und der Ausgangspunkt des Wertens lautet somit: „S verursacht Lust oder Unlust.“ Die primitive seelische Tatsache enthält nichts mehr. —

[24]) In dieser Annahme sind, soviel ich sehe, die meisten Forscher einig. Schon Hume fand den Wertursprung im Gefühle (Sittenlehre, 220, Anhang); so O. Ritschl (Über Werturteile, S. 14), Lotze nachfolgend; so Meinong (ib. 24), obgleich er in einem späteren Aufsatze eine andere Richtung anzunehmen scheint; so Döring (l. c. 2). — Abweichend von diesen sucht Ehrenfels den Wert auf das Begehren zurückzuführen, was auch Jodl gutheißt.

Wenn wir aber sagen: S $\propto$ Lust oder Unlust, das ist schon ein Urteil, welches vom Subjekte (also nicht vom Gefühle) oder dem Ich gefällt wird, das sich über dieses Gefühl stellt und für welches das verursachte Gefühl der nähere, das verursachende Ding der fernere — aber immerhin gleichsam nur Gegenstände sind. Das erste oder primäre Urteil besagt nur die Tatsache, und diese ist das Gelingen oder Mißlingen der Selbsterhaltung. Er sagt: „S hat mir Lust verursacht", d. h. es hilft meiner Existenz und fördert sie. Dieses Urteil haben wir als das Fundamental-Urteil der Wertschätzung zu betrachten.

In diesem primären Urteile ist aber noch kein Wort von Wertschätzung. Davon kann man nur reden, wenn wir über den Wert des Prädikats entscheiden sollen. Das Urteil nun, worin dieser Wert des Prädikats festgestellt wird, ist das Werturteil; die Aktion, welche dieses Urteil hervorbringt, können wir das Werten nennen (Bewerten, ästimatio, estimer, apprécier, to value, to estimate). Wenn wir also sagen: „Der Apfel verursacht Lust", so haben wir damit nur einen Tatbestand konstatiert, ein objektives Verhalten zwischen dem Apfel und meiner Lust; Wert wird der Apfel für mich nur bedeuten, wenn ich von der Lust sagen kann: sie sei wertvoll. Das Werturteil ist somit ein über das Lusturteil gefälltes Urteil, also ein Urteil zweiten (sagen wir: höheren) Grades. Als Basis dient ihm das Verhältnis zwischen dem verursachenden Gegenstand und dem verursachten Lustgefühl (wo Lust und Unlust gleichsam zu verstehen sind) — d. h. das primäre Fundamentalurteil.

Worauf gründen wir also dieses höhere Urteil? Auf den Wert des Prädikats des primären; den verursachenden Gegenstand bewerte ich nach dem Werte, den ich der verursachten Lust beilege. Und die Wertung der Lust kann in der Tat auf verschiedene Weise geschehen, was dann freilich zu verschiedenen Resultaten führt.

Der Vorgang dieser Schätzung kann im allgemeinen dunkel oder zweifelhaft erscheinen, die Tatsache selbst aber ist unleugbar. Ihre Möglichkeit verstehen wir aus der Reflexionsfähigkeit des Ich, das alle seine Zustände, mithin auch den gefühlsmäßigen, sich als seinen Gegenstand gegenüberstellen kann. Lust und Unlust werden in der Tat Objekte des Urteils, zwar nicht in dem Momente, wo sie das Ich erfüllen, aber wenn dasselbe seine ruhige Identität zurückgewonnen („sich gesammelt") hat — eben darum nennen wir dieses Urteil das

zweite oder höhere und konsekutive.[25]) Und worauf gründen wir nun dieses zweite Urteil? Auf denjenigen Zustand des Ich, den die Lust und Unlust als Gegenstände in ihm verursacht haben; mit diesem neuen Zustande messen wir das Lustgefühl und fällen unser Urteil über seinen Wert.

Dieses Messen können wir nun entweder mit Hinsicht auf die Quantität (oder Intensität), oder auf die Qualität vollziehen; die Übereinstimmung der beiden Zustände oder aber ihre Verschiedenheit wird im Prädikate des Werturteils fixiert. Die Intensität der Lust, obwohl ein objektiver Maßstab dazu fehlt (denn das psychophysiologische Verhältnis von Reiz und Gefühl ist noch ganz dunkel), ist doch unvermittelt meßbar, obschon hier freilich vielerlei Verirrungen möglich, ja unumgänglich sind;[26]) eine eingehendere Untersuchung derselben ist aber für unseren Zweck nicht vonnöten.

Viel bemerkenswerter ist dagegen die Rolle der Qualität der Lust für die Bestimmung des Lustwertes. Ich stimme Jodls Behauptung (gegen G. Fr. James) vollkommen zu, wenn er sagt: „Die qualitative Unterscheidung von Gefühlen, die nach James unzweifelhaft anerkannt werden muß, erscheint mir unhaltbar."[27]) Das Gefühl selbst hat in der Tat nur zwei Grundqualitäten: Lust und Unlust; „scheinbare qualitative Differenzen, — so fährt Jodl fort — stammen nur aus dem konfrontierten Inhalt." — Und ich meine doch, James hat in der Frage des Wertes Recht. Was nämlich im Ich als Lustgefühl auftritt, ist nicht einfach, sondern es ist ein Gemisch von zwei Elementen: das eine das reine Gefühl des Ich, welches das endgültige Vorzeichen des Komplexes (±) abgibt, das andere jenes dunkle Gemisch, an dem wir erkennen, woher das Gefühl entsprungen ist und welches dem Gesamtgefühl seinen — wir können sagen — Schlackengeschmack abgibt. Diese Tatsache der inneren Beobachtung steht über allem Zweifel; und daß dieselbe uns nicht von den „Vorstellungen"

[25]) So Hartmann (ib. 31): „diese zweite, reflectierte Lust ist der Index für den endaemon. Wert, den die erste konkrete Lust für die Befriedigung des zweiten, hinzutretenden Wollens hat."

[26]) Die Verhältnisse, von welchen die Intensität der Lust und Unlust abhängt (und von denen die Gegensätzlichkeit eine besondere Wichtigkeit besitzt), behandelt im Umrisse v. Hartmann (a. a. O. 29—50).

[27]) Archiv für system. Philos. 1895, S. 491. — James: Th. Hill Green und der Utilitarismus.

(wie das Jodl unter dem „repräsentativen Inhalt“ zu verstehen scheint), sondern von sehr komplizierten und gemischten organischen Gefühlsempfindungen gegeben wird, das hat Oppenheimer in Fällen des Gesättigtseins, Appetits, Hungers und Dursts durch anatomische und physiologische Tatsachen und Suppositionen ausführlich zu zeigen versucht.[28]) Diese Tatsache im Auge behaltend, dürfen wir getrost von einer Qualität der Gefühle auch in einem anderen Sinne reden, als Jodl es will.

Was nun den Wert der Lust betrifft, so verweist uns die Bestimmung desselben direkt und ausschließlich auf ihre Qualität. Dieser Wert wird zwar wiederum durch das Lustgefühl angedeutet, d. h. die Wertschätzung geschieht auch hier je nach dem + oder — Vorzeichen des neuen Zustandes des Ich;[29]) aber über den Wert der Lust selbst entscheidet nicht die Intensität, sondern die Qualität dieses Lustgefühls. Bei Wertung geht nämlich immer ein Sichmessen zweier Faktoren vor sich, des Subjekts und des Objekts. Das Objekt ist hier der Komplex des Lustgefühls, das Subjekt ist das Selbstbewußtsein; die Kongruenz oder Diskrepanz der beiden verursacht nun jenes viel minder intensive Lustgefühl, dessen Ausdruck das Prädikat des Werturteils bildet. Dieses P besagt nur, ob der Lustkomplex mit dem Ich hinsichtlich der Qualität übereinstimmt oder nicht; darum ist dieses Urteil von der Intensität der Lust ganz unabhängig und insofern ist es ein entschieden qualitatives und objektives Urteil. Und gerade diese seine Eigenschaft macht es zu einem Werturteil; nur aus diesem objektiven und qualitativen Sichmessen des Ich mit dem Lustkomplex entspringt die Bedeutung des Dinges für das Bewußtsein. In diesem Sinne ist es zu verstehen, daß das Werturteil ein sekundäres Urteil ist.

Möge ein Beispiel diese abstrakten Ausführungen erläutern. Die Folge des Essens ist das Lustgefühl des Sattseins. Betrachten wir nun bloß die Intensität dieser Lust, so schätzen wir sie ausschließlich

---

[28]) Oppenheimer, Zur Physiologie der Gefühle. Heidelberg, 1899, S. 36—47.

[29]) Hartmann sagt (l. c. 20): „Die Lust und Unlustempfindungen in ihren verschiedenen Graden oder Mischungen dienen als Kennzeichen oder Index für den Wert der sie erzeugenden Ursachen, weil und insofern sie als Kennzeichen und Index dafür dienen, ob und in welchem Maße dieselben den Willenszwecken förderlich oder hinderlich sind.“

von einem hedonistischen Standpunkte aus; so tun das die Tiere und die in tierischen Funktionen stecken gebliebenen Menschen (ein Claudius, Caligula, Vitellius sind historische Beispiele dafür). Dies ist der Standpunkt des momentanen Lustgefühls. Sehen wir aber das Lustgefühl nur als ein Zeichen des Gelingens der Selbsterhaltung an, so wird der Wert des Essens nicht auf Grund der Lust, sondern auf Grund der Erhaltung der Energie des Körpers, d. h. nach seiner Nützlichkeit, also aus utilitarischem Gesichtspunkte entschieden. So geschieht das beim verständigen Menschen im Allgemeinen. Messen wir endlich das vom Nutzen verursachte Lustgefühl mit der Natur des Selbstbewußtseins, mit seiner Qualität, so fällen wir ein objektiv-qualitatives Urteil, womit wir den Grad seiner Würde entscheiden. — So haben wir eigentlich zwei Schätzungsweisen: die eudämonistische und die idealistische, als Abzweigungen der ersteren die hedonistische und die utilistische.

Der Grund des Werturteils ist demgemäß in jener Rolle zu suchen, die wir der Lust — dem Index — zumessen. Wo die Lust der einzige, das Selbstbewußtsein ganz überschwemmende Zustand ist, da wird das Tier von dessen Intensität hingerissen und seine Schätzung fällt mit der Lust zusammen. Wo die unmittelbare Lust nur als Zeichen einer objektiven Kongruenz betrachtet wird, da sind es diese Verhältnisse, die über die Bewertung des Dinges entscheiden; wo endlich die Lust nur als Index der Identität vom Objekt und Ich erfaßt wird, da ist das Maß nicht mehr die Lust, sondern die Qualität des Ich. Demzufolge können wir die Werturteile trotz aller ihrer psychologischen Übereinstimmung und Gleichförmigkeit in drei qualitativ verschiedene Kategorien einteilen: 1. Lusturteile, deren Prädikat die verursachte Lust ist, 2. Urteile des Nutzens, deren Prädikat den Wertgrad des Mittelseins ausdrückt, und 3. Urteile der Würde, deren P die absolute Wertigkeit der einen Seite ausdrückt, womit dann das Ding gemessen wird. Die Lusturteile sind schlechthin subjektiv, darum sind sie als Maß nicht anwendbar; die Nützlichkeitsurteile sind schon objektiv, aber noch auf Relation fußende Urteile, deren bleibender Grund in der Beständigkeit dieser Verhältnisse (Bedürfnis und Befriedigung oder Mangel und Ersatz) gegeben ist; die Urteile der Würde sind wirkliche Urteile der Vernunft, für welche die Lust der Übereinstimmung ein bloßer Index ist, diejenige der Nützlichkeit eine untergeordnete bleibt, ja oftmals unterdrückt wird,

die Selbstschätzung der Intelligenz spricht aber das entscheidende Wort.

Ich glaube, die Erfahrung bestätigt meine Ausführungen in jeder Richtung. Die Wertschätzung der Menschen weist in der Tat nur drei Formen auf, deren Prädikate das nützliche, das angenehme und das würdige oder edle sind. In unserer entwickelten Gesellschaft vermindert sich fortwährend die Zahl der naiven Hedonisten, die sich vor der unmittelbaren Lust auf die Knie werfen, aber in den Kindern und denen, die für immer Kinder bleiben, können wir den urwüchsigen, ungebrochenen naiven Hedonismus noch immer beobachten. Die da um das goldene Kalb herumtanzen, sind nichts als verschleierte, reflektierte, schamhafte Hedonisten, bei denen das mephistophelsche Mäntelchen (aus Namen wie Vaterland, Kirche, Gesellschaft, Menschenliebe, Wissenschaft zusammengekleistert) den Pferdehuf oft nur sehr mangelhaft verhüllen kann. Und hat auch der Verstand die Zahl der naturhaften Wollüstlinge vermindert, so hat er um destomehr die Schar der reflektierenden vermehrt, die dann anstelle der Wollust den „Erfolg“, den „pyramidalen“, den „noch nie dagewesenen“ Erfolg zum goldenen Kalb erheben. — Gegenüber dieser Menge hat aber immer ein kleines Häuflein Stellung zu nehmen gestrebt, und wie die Kavaliere des Nutzens die Ritter der unverdächtigen Lust zurückgedrängt haben, so dürfen wir hoffen, daß diese einst von den „Rittern des Geistes“ abgelöst werden. Alle Analogien scheinen darauf zu weisen, daß die letzte Szene des „ewigen Kampfes“ von diesen gespielt werden wird.

Die allmähliche Verschiebung der allgemeinen Auffassung können wir auch in den Umformungen der ethischen Standpunkte wahrnehmen. Die Richtung, welche das Maß des Wertes in der Lust gefunden und als Hedonismus (oder besser Kyrenäismus) den Endzweck der Aktivität in der momentanen Lust erblickt hat, war die unreflektierte Lustrichtung; aus diesem Stamme ist der Epikureismus hervorgesprossen, der schon die Wertunterschiede der Lust zu geben sucht und durch die Unterscheidung von körperlicher und geistiger Lust und durch die verschiedene Bewertung derselben beweist, daß er sich nicht einer bloßen quantitativen Schätzung bediente. Der Utilismus unterscheidet sich von diesem seinem Standpunkte nach, denn der Nutzen fällt das Urteil über das Verhältnis von Mangel und Ersatz, demgemäß kann er die Lust richtig nur als Index auffassen. Das

wertvolle ist für ihn nicht die Lust, sondern die Aktion, welche die Lust zur Folge hat, die Tätigkeit der Selbsterhaltung, deren unmittelbare Folge oft eine Unlust sein kann, daher ist es nicht diese subjektive Folge, sondern die Tauglichkeit der Tätigkeit für irgend welche Zwecke, was wir hinsichtlich des Wertes beurteilen. So nennt Aristoteles die ἐνέργεια wertvoll (weshalb Paulsen diese Richtung „Energismus" zu nennen vorschlägt, „Einleitung in die Philosophie" 433). Der gewöhnliche Utilismus in der Benthamschen Fassung weicht von diesem insofern ab, als er für das einzig Wertvolle die Lust nimmt (pleasure)[30]; er verschiebt somit die objektive Begründung der Utilität und wendet nur die subjektive Folge als Maßstab an. Bei solcher Formulierung steht der Benthamismus prinzipiell auf gleichem Standorte mit dem Epikureismus und dürfte zur hedonistischen Richtung des Eudaemonismus gezählt sein.

Wenn wir aber die Qualität der nützlichen Tätigkeit zum Grunde des Wertes nehmen, so wenden wir ein ganz anderes Wertmaß an, und wir dürfen die ganze Richtung Idealismus nennen. Eine solche, aber nur halb durchgeführte Wertung ist der Aristotelische Energismus, den wir bei den Scholastikern (z. B. bei Thomas v. Aquino) wieder vorfinden;[31]) ferner die der Stoiker, der Intellektualisten; dazu gehören Kant und der deutsche Idealismus, dazu neigt auch J. St. Mill, wenn er (wie einst Epikur) die Qualität der Lust in den Vordergrund rückt.

Wie also im alltäglichen Leben dreierlei Wertungsweisen zu finden sind, mit den Wertattributen: angenehm, nützlich und edel (würdevoll), so bemerken wir dementsprechend in der Ethik drei Richtungen, den Hedonismus, den Utilismus oder besser Energismus und den Idealismus. Die Ausdrücke dieser drei Wertungen sind die oben genannten drei Werturteile, diejenigen der Lust, des Nutzens und der Würde. Der begrenzte Blick des Hedonismus erstreckt sich bloß auf die momentane Lust, er betrachtet also nur einen Augenblick des Lebens; der Energismus (Utilismus) hält in seiner Wertung die ganze Lebensdauer im Auge; der Idealismus schätzt endlich die ewige, über alle Zeitlichkeit erhabene Beschaffenheit der Qualität. Der Horizont

---

[30]) Bentham: An introduction to the principles etc., I. 11.

[31]) Vgl. Joh. Zmavc: Die Werttheorie bei Arist. und bei Th. v. Aquino — Archiv für Geschichte d. Philos., 1899, Bd. V, 407.

des Hedonismus erweitert und bereichert sich also durch den Energismus zum Idealismus.

Der Ertrag der bisherigen Erörterungen ist also, daß das Werturteil ein über den Wert der Lust gefälltes Urteil ist; daß es drei Wertungen gibt, denen drei Richtungen in der Ethik entsprechen. Wir haben zugleich unserer Hoffnung Ausdruck gegeben, daß von diesen Wertungsweisen die idealistische einst zur Herrschaft kommen solle — und diese Ansicht suche ich im Folgenden kurz zu begründen.

IV.

Die angeführten Wertungsweisen kommen in der Beurteilung der Dinge gewöhnlich gemischt vor. Die erste, oberflächlichste Beurteilung geschieht nach dem Maß des Angenehmen; der kausale Zusammenhang der Dinge führt zum Nutzen, und den Nutzen stellt sich das Würdevolle sozusagen sub specie aeternitatis vor. Absolut wertvoll wird das Ding nur durch seine würdigen, edlen Eigenschaften; wir dürfen demnach sagen, daß die Würde es ist, was dem Angenehmen und Nützlichen den Wert mitteilt und bestimmt. Die Wertungen bleiben demnach unterbrochen, wenn sie nicht bis zum Idealismus fortgeführt werden; den Quellpunkt alles wirklichen Wertes bildet also diese dritte Wertungsweise.

Zur Annahme dieser Stufenfolge scheint uns in erster Reihe und ganz allgemein die ontogenetische Betrachtung der Tatsachen zu drängen. Ontogenetisch betrachtet ist die natürliche Schätzungsweise des Kindes die hedonistische, die des Mannes die utilistische, die des reifen, zur Ruhe neigenden Geistes (der „schönen Greise") die idealistische. Im Seelenleben des Kindes bilden die Gefühle den Mittelpunkt, im Manne die Interessen, die ihn an die reale Welt ketten, wo er zu schaffen und zu handeln genötigt ist; für den reifen Geist öffnen sich die Grenzen seiner kleinen Welt, und dem erweiterten Blicke tut sich die kosmische Einheit, die Substanz Spinozas in ihrer riesenhaften Erhabenheit auf. Dieses Nacheinander ist aber nur relativ (wir dürfen fast sagen: a potiori fit denominatio). Denn schon im Kinde schimmert oft die utilistische, ja selbst die idealistische Wertung auf; der Wegweiser des Mannes auf dem Wege zum Nützlichen bleibt die Lust, wie dem reifen Verstande der Nutzen der Anzeiger der Würde bleibt, wobei der Lust (schon wegen Mangels an natürlichen und organischen Vorbedingungen) nur eine Nebenrolle zukommt.

Eine jede Schätzungsweise hat also ihre organischen und psychischen Bedingungen, an welche sie geknüpft ist: diejenige der Lustschätzung ist die schäumende Kraft des sich entwickelnden Lebens; die der utilistischen die höhere Entwicklungsstufe des den Kausalzusammenhang erkennenden Verstandes (intellectus); diejenige der idealistischen scheint die „tertii generis cognitio“, die Vernunft zu sein. Beim Kinde bildet die eigene Lust, beim Manne außerdem noch die Bedingungen der objektiven Existenz und Tätigkeit (die Werke der Menschenliebe), beim reifen Geiste der kosmische Blick, der Ausblick auf das All, die Grundlagen der einzelnen Wertungen. Wir können zwar diese Wertungsweisen nicht nach Jahren von einander abgrenzen, wir sind aber an diese natürliche Abwechselungsreihe der Standpunkte so sehr gewöhnt, daß uns z. B. der utilistische Blick eines Kindes wegen seiner schlauen Kalkulation mißfällt; einen idealistischen Menschen pflegt man als Schwärmer und Träumer zu verspotten; die trojanischen Greise aber, die beim Anblick der Reize Helenas mit der Zunge schnalzten — die verlachen und verachten wir. Die im Greisenalter oft vorkommende Knickerei und grausame Unempfindlichkeit pflegen wir als einen Defekt in den Komponenten des Gehirns anzusehen.

Mag also nach den Bedingungen des Alters je eine bestimmte Schätzungsweise vorherrschend sein, so lebt doch in einem jeden sozusagen die Möglichkeit aller drei Wertungen. So lebt im Kinde auch der erwärmende Schwung des Idealismus, wie das die feinfühlige Abneigung gegen alles Niedrige zeigt; das Tun des Mannes schöpft seinen Schwung aus dem Vertrauen an die kosmische Ordnung, und die Weisheit des Greises verrät ihre Vollendung in der sicheren Kenntnis der nützlichen Mittel und in seinen Ratschlägen, ebenso wie in seiner (als seltene göttliche Gabe ihm zuteil gewordenen) fröhlichen Heiterkeit, die an der Freude der Jungen teilnehmend, mit fester Hand ihre Tätigkeit leitet und in den Kämpfen der Männer mit milden Worten Anerkennung den Forderungen des ewigen Geistes verschafft.

Die drei Wertungsweisen scheinen also der Entwicklungsstufe gemäß gleich berechtigt zu sein. Und zwar nicht nur beim einzelnen, sondern auch in der Entwicklung der Stämme, Rassen, ja des ganzen Menschengeschlechts, da seine Bewertungen mit dem Hedonismus angefangen und sich dann durch den starren Utilismus (das römische Reich) zu der vom Christentum verkündeten Herrschaft des Geistes

emporgestiegen sind. Ich glaube jedoch, viele Leser werden sich weigern, dieser Meinung zuzustimmen; ich selbst will auch nicht bei der Gleichberechtigung der drei Wertungen stehen bleiben, obwohl ich sie relativ anerkenne. Die Phylogenesis, vom Gesichtspunkte der Evolution betrachtet, gibt entschieden Zeugnis dafür, daß die idealistische Wertung die höchste ist; und der Zusammenhang der Begriffe hat mich dazu genötigt, daß ich in der idealistischen Wertung die logische Vorbedingung jeder anderen erblicken muß, m. a. W., daß alles Bewerten nur dann einen Sinn hat, wenn wir die Würde als Grund anerkennen.

Betrachten wir die Welt, den *κόσμος* als ein unendliches Gewebe von Zweckmäßigkeiten, so dürfen wir als wahrscheinlich annehmen, daß das später entwickelte zugleich vollkommener sei, als die zurückgelassenen Punkte der Entwicklung, daß somit das posterius tempore hier prius jure oder sagen wir: dignitate ist. — Und warum dürften wir die Welt nicht so ansehen, wenn wir sie für ein kausales Gewebe ansehen müssen? Die teleologische Reihe ist ja nichts anderes, als die umgekehrte kausale Reihe. Dasjenige, worauf alle Ursachen gerichtet sind, das somit das Ergebnis aller Ursachen ist, darf getrost als der Zweck der kausalen Reihe betrachtet werden.

Betrachten wir nun die Welt auf diese Weise und erfahren wir, daß der Mensch der späteste Sprößling der Erde ist, so dürfen wir ihn für den vollkommensten Sproß anerkennen, — und zwar darum, weil eine solche Qualität in ihm verborgen ist, welche die anderen nicht aufweisen können. Diese macht ihn zum „edlen Fremdling", zur „Krone" der Schöpfung, und darum ist er „Herr" der Schöpfung, denn er ist der Herr seiner selbst. „Self is the Lord of Self, who else could be the Lord?" fragt mit naiver Weisheit das Dhammapada.[32]) Hat die Evolution überhaupt einen Sinn, so muß dieser darin liegen, daß die neuen Gestalten vollendetere sind, als die früheren, und in diesem Sinne das Höhere das Niedrigere beherrschen muß. Darum ist jenes Bewerten, welches sich von diesem Standorte vollzieht, das endgültige und höchste; aus der idealistischen Schätzungsweise gewinnen die anderen ihren Schluß und Sinn.

Zwar sind wir mit dieser Wertung der Gefahr nahegerückt, daß

---

[32]) Sacred Books of the East, vol. X. part. I (Ch. XII. v. 160). Transl. by Max Müller.

sich ästhetische Elemente in das Bewerten einmischen, wie das Simmel bei Nietzsches Wertbegriff beobachtet zu haben meint.[33] Die Gefahr ist aber keine arge, es folgt daraus für jetzt nur so viel, daß das ästhetische Werten auch ein idealistisches ist, es folgt aber keineswegs, daß das ganze idealistische Werten im ästhetischen aufgehen sollte. Die beiden bilden zusammen eine Gruppe, die eine tiefere Analyse auf Grund bestimmender Merkmale wiederum in mehrere neue Gruppen zerteilen können wird (wozu auch die des logischen Wertes gehört). Aber selbst in dieser Gruppe gebührt doch die höchste Stufe der ethischen Wertung, welche schon um dieser ihrer Dignität willen der entwickelten Vernunft als schlechthin verpflichtend erscheint, wie dies die Axiologie schon oft betont hat und m. E. es auch genügend zu beweisen imstande ist.

Ein ruhiges Vergleichen der Tatsachen der Entwicklung führt also darauf hin, daß die beim Einzelnen und bei der Gesamtheit am spätesten auftretende Schätzungsweise die vollkommenste ist. Mit diesen allgemeinen Andeutungen dürfen wir uns aber nicht genügen, wie auch der Tatsache nicht, daß die größten Vertreter der Ethik von alters her diesen höchsten (idealistischen) Maßstab für die Beurteilung der Dinge verwendet haben. Denn gerade dies ist es, was wir zu begründen wünschen, und diese Begründung soll als ein unabweisbarer Gedanke aus der Natur des Wertens selbst folgen.

V.

Der Satz: aller Wert stammt aus dem Begriffe der Würde (oder Dignität) kann m. E. logisch so begründet werden, daß wir die Würde als die logische Vorbedingung alles Wertes beweisen. Dieses aber kann durchgeführt werden, wenn wir nachweisen können, daß ohne die Würde der Begriff eines jeden anderen Wertes mangelhaft ist und daß dieser Mangel nur durch den Begriff der Würde ersetzt werden kann. —

Diese Mangelhaftigkeit ist nun am ehesten beim Begriffe des Nutzens zu beobachten. Die Analyse desselben soll demgemäß unsere nächste Aufgabe sein; sind wir einmal über den Nutzen im Klaren, so läßt sich der Sinn des Lustwertes, worauf der Nutzen gerade hinzuweisen scheint, unschwer gewinnen.

---

[33]) Simmel, Fr. Nietzsche, Zeitschrift für Philos. etc., Bd. 107 (1896) S. 206.

Was haben wir also unter Nützlichkeit zu verstehen? Die Wirtschaftslehre versteht darunter, vielleicht einmütig, das Verhalten der Dinge zu den menschlichen Bedürfnissen, und da die Zwecke unserer Tätigkeiten aus diesen Bedürfnissen hervorgehen, so bedeutet es dasselbe, wenn wir sagen: „Nützlichkeit ist diejenige Eigenschaft der Dinge, wodurch sie unsere Bedürfnisse befriedigen" oder daß sie „menschliche Zwecke befördern". Die erste Formulierung finden wir z. B. bei Riedl, Lotz,[34]) Wernicke,[35]) Menger[36]) u. a., die letztere bei Hermann und Rau.[37]) Ich finde meinerseits die Rausche Formulierung, nach welcher die Nützlichkeit in der Tauglichkeit zu menschlichen Zwecken zu suchen ist, für unseren Zweck genügend. Begrenzter dagegen erscheint mir die Benthamsche Fassung (die auch bei Sokrates auffindbar ist), weil sie die objektiven Grundlagen zurückschiebt,[38]) was auch Ehrenfels teilt, insofern ihm die Nützlichkeit „die Fähigkeit eines Gegenstandes ist, Glücksforderung zu bewirken" (a. a. O. 86).

Der Unterschied der drei Formulierungen rührt offenbar davon her, daß die erste den Anfang des Prozesses, der den Nutzen bewirkt (= das Bedürfnis), die zweite das Mittel (= den unmittelbaren Zweck), die dritte das Endergebnis (das Lustgefühl) im Auge behält. Da nun die zwei ersten Momente immer gegeben sind, die Rolle des dritten aber noch zweifelhaft ist und eben den Streitpunkt bildet, darum halte ich jene zwei ersteren für passender. Nützlich ist also, was ein Bedürfnis befriedigt, denn aus diesem Bedürfnisse entspringt der Zweck und die Erreichung desselben ist lustbringend.

Alle diese Definitionen sind aber darin einig, daß die Nützlichkeit nur einen vermittelnden Wert hat; sei es, daß ein Bedürfnis befriedigt, oder daß der nächste (unmittelbare) Zweck gefördert oder eine Lust verursacht wird, das nützliche ist in allen drei Fällen nur das Mittel. Und eben in diesem Mittelsein liegt die über sich selbst hinausweisende Mangelhaftigkeit des Begriffs des Nutzens.

---

[34]) [36]) Vgl. Friedländer: Die Theorie des Wertes, S. 39.

[35]) Der obj. Wert und Preis, S. 34.

[37]) Rau: Lehrbuch der polit. Ökon., 1897, dem auch Friedländer folgt.

[38]) Bentham: An introduction etc. p. 2: by utility is meant that property in any object, whereby it tends to produce benefit, advantage, pleasure, good or happines (all this in the present case comes to the same thing).

Die Nützlichkeit ist nämlich ein Beziehungsbegriff; das Ding ist für sich nicht nützlich, nur in Beziehung zu anderen. Es mag zwar wohl die Eigenschaft haben, die es nützlich macht, diese aber wird erst nützlich, wenn sie das Bedürfnis eines anderen tatsächlich befriedigt. Der Nutzen entspringt also aus einem objektiven Verhältnisse zwischen Bedürfnis und Befriedigung, dies aber offenbart sich nur in der tätigen Relation der zwei Dinge. Das Wasser ist z. B. nützlich für die Pflanze, das gibt sich aber nur dann kund, wenn es ihren Mangel an Wasser wirklich ausfüllt. Das Nützliche ist also offenbar nur ein Mittel zu irgendeinem anderen Zweck, und hat der Nutzen einen Wert, so gewinnt er diesen von jenem höheren oder niedrigeren Zwecke, d. h. der Nutzen verweist uns in der Frage nach dem Werte auf eine andere Gedankenreihe.

Ist aber der Nutzwert vom Werte des Zweckes abhängig, was mag denn der Zweck sein, um dessentwillen der Nutzen wertvoll genannt wird? Dieser Zweck wird im allgemeinen in drei Punkten gesucht: in der selbsterhaltenden Tätigkeit, in der Lust oder in der Qualität des Zweckes; nützlich ist demgemäß entweder das, was die Selbsterhaltung fördert, oder was Lust erzeugt, oder endlich das, was das an sich Wertvolle setzt und bejaht. Und der logische Nerv der Auseinandersetzung führt uns m. E. dazu, daß ein jedes Werten den Gedanken eines absolut Wertvollen voraussetzt (wobei das „absolut“ als das menschlich höchste, also das auf den absoluten Grenzpunkt der menschlichen Auffassung stehende verstanden werden soll, was zur Verhütung von etwaigen Mißdeutungen immer im Auge zu behalten ist). Die Richtigkeit dieses Satzes mag die folgende Erwägung begründen.

Sollte der Nutzenwert im letzten Punkte von der Selbsterhaltung abhängen, so müßte diese einen Eigenwert besitzen. Ein jeder fühlt aber sogleich, daß diese Behauptung so einfach dahingestellt, nicht richtig ist. Die Selbsterhaltung ist nämlich eine Tätigkeit; hätte sie also einen Eigenwert, so sollte die Tätigkeit selbst einen solchen haben. Dies aber, so allgemein genommen, widerspricht der Erfahrung. Die Tätigkeit selbst ist weder nützlich noch schädlich, sondern gleichgültig; ohne Bewußtsein hat das Anziehen ebenso viel Wert, als das Abstoßen, und soll es einen Unterschied zwischen beiden betreffs der Nützlichkeit geben, so wird diese vom Werte der Folge bestimmt. Handelt es sich um die Entwicklung der Pflanze, so ist

das Wasser nützlich, wo aber von der Gesundheit der Stube die Rede ist, da ist das Wasser in den Wänden schädlich; das Ergebnis macht die Wirkung nützlich oder schädlich. Die Tätigkeit als solche ist also an sich ein gleichgültiger physischer Prozeß, den Zug der Nützlichkeit entnimmt sie dem anderen Gliede der Relation: dem Ergebnisse.

Und wie die Tätigkeit überhaupt weder nützlich noch schädlich ist, so gehört dieser Zug der Nützlichkeit auch der selbsterhaltenden Tätigkeit nicht zu. Essen und Trinken, Laufen und Sitzen, Zeugen und Vernichten, Sehen und Hören, Zürnen und Fürchten, Denken und Schaffen sind bloße Akte, an die aber das Merkmal der Nützlichkeit nicht geknüpft ist; alle diese werden nur nützlich, wenn sie ein gewünschtes Ergebnis erzeugen. Da aber die Selbsterhaltung nichts anderes ist, als die Summe dieser an sich gleichgültigen Tätigkeiten, so ist diese selbst auch ein gleichgültiger physischer Akt, der zur Beschaffenheit der Dinge gehört und von dieser nicht verschieden ist.[39]) Würden wir also sagen, daß Essen, Zeugen u. a. m. nützlich sind, weil sie die Selbsterhaltung befördern, so wäre dies eine bloße Tautologie, denn Essen, Zeugen und alle die Anderen sind eben Akte der Selbsterhaltung, wir würden also dieselbe nützlich nennen, weil sie sich selbst erhält. Soll also die Selbsterhaltung einen Wert haben, so hat sie ihn nicht, weil sie eine Tätigkeit ist, sondern ihres Zweckes oder irgend einer anderen (qualitativen) Eigenschaft wegen.

Und in der Tat, wenn wir die Selbsterhaltung als wertvoll preisen, so meinen wir im geheimen etwas anderes, als was wir offen lobpreisen: es steht im Hintergrunde etwas, was einer grenzenlos hoch schätzt; und dieses Wertvollen halber schätzt er die Selbsterhaltung hoch, d. h. als ein Mittel, oder, mehr korrekter können wir sagen: wegen dieses einen Resultats schätzt er die einzelnen Selbsterhaltungsakte für nützlich. Und dieses eine Resultat ist nichts anderes als das Bewußtsein. Niemand will existieren, wenn er bewußtlos hinleben müßte.[40]) Ja die feineren und verwöhnteren sentimentalen

[39]) Sehr richtig sagt Spinoza (Eth. II pr. 9): Conatus, quo unaquaeque res in suo esse perseverare conatur, nihil est praeter ipsius rei actualem essentiam.

[40]) Diese einfache Tatsache hat unter den Ethikern der einzige W. Schuppe in ihrer fundamentalen Bedeutung erblickt und zum Prinzip der Ethik gehoben: „daß im erörterten Sinne abs. Wertvolle ist das Bewußtsein" (Grundzüge der Ethik u. Rechtsphilos. p. 108). — Wir kommen darauf später an zurück.

Seelen finden selbst das Bewußtsein noch nicht genügend; ihnen steckt hinter der selbsterhaltenden Tätigkeit die Lust, um derentwillen sie wertvoll genannt wird. Der Energismus, wie wir ihn auch bei Paulsen finden, verbirgt dasselbe. Wenn er sagt:[41]) „Selbsterhaltung ist das, worauf der Wille absolut gerichtet ist", so begeht er damit die oben erwiesene Tautologie und sucht den Zweck der Tätigkeit in der Tätigkeit selbst. Was aber bei Paulsen im Hintergrunde steckt, ist 1. daß diese Tätigkeit eine mannigfaltige ist und darum fordert er die „normale Ausübung der Lebensfunktionen" und er fährt fort: „Der Mensch will nicht bloß vegetierend da sein, sondern er will tüchtig und wie es sich einem Menschen gebührt, leben und sich betätigen." Was gebührt sich aber dem Menschen? Die Entscheidung hiervon setzt offenbar eine Wertschätzung nach der Würde voraus, wozu Paulsen, auf Aristoteles sich berufend, auch hinneigt. Oder aber ist 2. das verborgene Motiv die Lust und Paulsen verwahrt sich vergebens dagegen sich auf die Biologie berufend, nach welcher „wie der Schmerz als Warnung, so dient die Lust als Lockung" (ib. 208). Besitzt die Tätigkeit selbst keinen Eigenwert, so werden wir sie bloß um der Lust willen vollbringen.

Handelt es sich also um die Nützlichkeit, so geschieht das Bewerten irgendeiner Eigenschaft des Dinges je nach dem Maße, als es einen Zweck fördert; das Mittel aber ist wertvoll nur weil und inwiefern der Zweck wertvoll ist. Weil nun die Selbsterhaltung kein Ziel an sich ist, darum haben wir den Grund der Nützlichkeit in etwas anderem zu suchen — dies ist das Resultat der bisherigen Erörterungen. Daß aber die Selbsterhaltung nur ein Mittel ist, erhellt außer den obigen Ausführungen auch noch aus der Tatsache, daß sie als Endzweck aufgefaßt, einen offenen Widerspruch verbürge, weil sie in der Natur nirgends erreicht wird; sie ist nur so lange vorhanden, als sie für ein gewisses Ziel notwendig ist. Pflanzen und Tiere, Einzelne wie Gattungen und Arten sind vernichtet worden, als die kosmischen Verhältnisse sich veränderten, d. h. als sie die Ergebnisse, für die sie als Mittel mitgewirkt, zustande gebracht haben. Daher sagten wir, der Energismus sei eine unterbrochene Auffassungsweise; die Tätigkeit selbst ist ein gleichgültiger Akt, der einen Wert nur dann bekommt, wenn er sich im Dienste eines wertvollen Zweckes vollzieht.

---

[41]) Paulsen: System der Ethik, I, 212.

Dieses wertvolle Ergebnis kann also nur in zwei Punkten gesucht werden, entweder in der Lust oder in der Qualität des Ergebnisses; die erstere verleiht der Tätigkeit einen individuellen (für das Individuum bestehenden), die zweite einen kosmischen, für die Allheit bestehenden Wert. Und beim jetzigen Entwicklungsstande der menschlichen Intelligenz ist schlechthin unabsehbar, worin der Wert noch zu suchen wäre. Kann also die Lust als Endzweck des Lebens nicht erwiesen werden, so ist der Werturspruug nur in der Qualität zu suchen.

Daß die Lust nicht der Endzweck der Tätigkeit sein kann, das dürfen wir als ein Endergebnis der unübersehbaren Untersuchungen der heutigen Ethik behaupten. Dieses Ergebnis ist einerseits den pessimistischen Betrachtungen, andrerseits den minutiösen Kalkulierungen des Utilitarismus zu verdanken. Der erstere in den Untersuchungen der Lustbilanz, der zweite in der Spezifikation der Nützlichkeit der Handlungen haben das Verhältnis von Lust und Unlust und deren Stellung unter den Motiven des menschlichen Handelns so vielseitig aufgezeigt, daß, wenn auch nicht in der Weise exakter Berechnung, so doch mit einem unbewußten Niederschlag das erwähnte Resultat sich allmählich krystallisierte. Nicht darum handelt es sich, ob die Lust über die Unlust überwiege; die Unmöglichkeit eines solchen Kalkuls hat Paulsen sehr feinsinnig und mit köstlichem Humor gezeigt (a. a. O. I, 230), — obzwar allgemeine Erwägungen so viel zweifellos klarstellen, daß bei einem Übergewicht der Unlust nicht einmal das physikalische Existieren der Welt behauptet werden könnte, wenigstens wo Lebensfunktionen zu finden sind.

Die Frage, worum es sich hier handelt, lautet: Ist die Lust, wenn sie überhaupt erreichbar ist, Enzweck? oder ist sie allgemeines Mittel, Motiv des Handelns? oder einfach eine bloß hinweisende Begleiterscheinung? — Die Antwort aber kann m. E. nur die sein, daß die Lust nur das letzte sein kann: bloß ἐπιγέννημα, accessorium, Begleiter, Index, und als solches besitzt sie nicht die Fähigkeit, außer der Hinweisung auch noch das Wertmaß abzugeben. Denn, wäre sie Mittel, so müßte sie als Motiv in jedem Handeln sich betätigen; wäre sie Endzweck, so sollten alle Lüste gleich berechtigt und wertvoll sein. Aber die Tatsachen verneinen das eine ebenso, wie das andere.

Mit ein bißchen Phantasie könnte man die Lust als Lohn, praemium, auffassen, von der Natur für solche Aktionen aufgestellt,

die ihre Zwecke fördern. Dieser Gedanke Paulsens (ib. I, 208) ist aber offenbar nur auf mit Gedächtnis versehene Wesen beziehlich, denn damit die Lust als Lohn ein Motiv sein könne, dazu muß sie das Tier erlebt und im Gedächtnis aufbewahrt haben.

Nun muß aber das Tier leben, d. h. tätig sein, ehe es diese Erfahrung erlebt haben konnte, und seine Tätigkeit muß irgend ein Motiv haben. Dies kann nichts anderes sein, als der organische Zustand des Tieres, im besonderen seine Bedürfnisse, die es mittels der Reaktion zu befriedigen strebt. Auf diese Weise geht z. B. die Tätigkeit in den Protisten vor sich und so ein großer Teil auch der Aktionen unseres Selbst, die ebenso durch einen Mangel — falls sie bewußt sind, durch ein Gefühl desselben — motiviert sind. Zwar stellt sich nach einer Zeit auch die Lust als Mittel vor und reizt und leitet das Tier, aber selbst dieses Wiedererwachen des Lustgedächtnisses scheint auf die tiefere Wurzel des Bedürfnisses hinzuweisen: dieses ruft die Ersatzvorstellung hervor, diese erweckt die vorgestellte (ideelle) Lust, und diese fördert die motivierende Kraft der Empfindung des Mangelns. Gesättigte (in jeder Richtung) empfinden die Vorstellungen von Essen, Bewegung, Weib, Freund u. s. f. nicht mit demselben Lustindex, welcher den allerlei Hungernden das Ersatzbild mit einem Glorienschein umgibt.

Auf Grund dieser Erwägungen darf ich also behaupten, daß die Lust nie das Grundmotiv des Handelns sein kann, obgleich sie dessen Wirkung verstärkt; das Grundmotiv ist immer das Bedürfnis (der Mangel), d. h. ein peinvoller Zustand des Ich.

Und wie kein Motiv, so kann die Lust auch kein allgemeiner Zweck sein. Die Analyse der psychologischen Motivation der Handlung zeigt diesen Prozeß in folgender Weise auf. Da das Motiv das Bedürfnis ist, kann der Zweck zunächst nur die Aufhebung dieses qualvollen Zustandes sein; für das Tier bedeutet die Befriedigung desselben zugleich das Ende der Tätigkeit und bei niederen Rassen folgt dem Stillen des Hungers das gänzliche Müßigsein.[42]) Das also, was das Tier unmittelbar will, ist die Tätigkeit, dieser folgt dann die (antezipierte) Lust reell. Wir dürfen sogar das Verhältnis so ausdrücken: der Zweck motiviert nicht, er zeigt nur die Rich-

---

[42]) Daß die Faulheit ein allgemeines Merkmal der Wilden ist, darüber s. Waitz: Anthropologie der Naturvölker, II, 349; VI, 112 u. a. m.

tung an; infolge dessen kann die Lust als Zweck auch nicht als Motiv auftreten. Wenn ein Staat einen anderen zu unterjochen strebt, so bestimmt zwar sein Ziel die Richtung dieses Strebens, aber sein Motiv ist immer in einem unangenehmen Zustande, nicht im Ziele zu finden. Und wer durch eine Handlung Lust zu erreichen strebt, dessen Motiv ist wiederum ein Mangel, und sein erstes Ziel ist nicht die Lust, sondern diejenige Tätigkeit, an welche dann die Lust als Begleitserscheinung geknüpft ist. Zum Heiraten z. B. treibt die Menschen das Unbefriedigtsein des sozialen Instinkts; der Endzweck ist nicht die in der Vereinigung erhoffte Lust, sondern die Fäden, welche oie beiden Individuen mit einander verbinden, d. h. die wechselseitige Aneignung.

Wenn wir also die Stellung und die Rolle der Lust im Ablaufe des Handelns der Tatsachen gemäß beurteilen, so können wir sie weder als allgemeines Motiv, noch als Zweck derselben betrachten. Denn das Motiv des Handelns ist ein Bedürfnis, sein Ziel aber die Befriedigung desselben durch einen Akt; die Lust begleitet nur die Befriedigung. In kosmischer Hinsicht spielen also im Handeln nur die Bedürfnisse und die vollzogene Bewegung eine wirkliche Rolle; das Zusammentreffen dieser beiden (= die Befriedigung) ergibt jenen Reflex, der uns die Kongruenz der realen Tätigkeiten bekundet. Die Existenz der Welt würde also reell auch dann gesichert sein, wenn statt Lust eine einfache Kenntnisnahme im Subjekte vor sich ginge; die Lust ist nur ein vom „gütigen Gönner" gnädigst umsonst darauf geworfener Lichtreflex.

Wollte nun jemand doch den Endzweck der Selbsterhaltung in diesem Reflex finden, so würde er m. E. allererst eine unzulässige kausale Synthese zwischen beiden behaupten. Denn Selbsterhaltung und Lust sind zwei Aspekte desselben Tatbestandes; der eine zeigt objektiv, was der andere subjektiv darstellt. Selbst wenn wir die Lust als einen verschiedenen Zustand des Ich auffassen, dürfte doch diese Unterscheidung der Selbsterhaltung des Ich und der Lust nur für eine vom abstrahierenden Denken vollzogene Distinktion gelten.

Spinoza sagt richtig, daß in der Freude unser Sein zu einer höheren Perfektion gelangt (realitas = perfectio, s. Eth. III, prop. 11, schol.), und jede Psychologie erblickt in der Freude das Merkmal der Förderung des Ich. Selbst wo diese Förderung eine vorübergehende und trügerische ist, wie in Fällen der Vergiftung, eine vorübergehende

Lust wird ihr doch entsprechen. Die Selbsterhaltung dürfen wir demnach nicht in kausale Verbindung mit der Lust bringen, denn das ist eine leere Tautologie.

Übrigens ist dieses Lustziel, abgesehen von jenem Abderitismus und im Verschwinden begriffenen Sentimentalismus, der alles nur aus dem Gesichtspunkte des begrenzten Einzelnen betrachtet und mit impertinenter Prätension bloß heitere Tage für seine hochgeschätzte Geringheit begehrt — mit der kosmischen Lage des Menschen überhaupt nicht vereinbar. Denn, wäre der Endzweck etwa eine Verdoppelung des Ich, um — gleich Narcissus — in seiner eigenen Selbsterhaltung zu schwelgen, so würde seine individuelle Ausgestaltung und seine kosmische Eingliederung wirklich keine große Zweckmäßigkeit verraten. Ewige Heiterkeit ist nur in einem Monade denkbar, wie sie Leibnitzens Egoismus für den Menschen ersonnen hat. In solch einem isolierten Wesen wären freilich die Flecken, die die Wolken der Trübsal darauf werfen, durchaus unverständlich; das Leben besteht aber in regelmäßigem Wechsel von Betrübnis und Sonnenschein, der schon deshalb notwendig ist, weil das periodische Aufflammen der Selbstenergie Lust, ihre Depressionen Unlust erzeugen. Aber das lebendige Individuum ist keine isolierte Wirklichkeit, sondern es ist mit unzähligen Fäden an die Allheit gebunden, die seine Wirkungen auf Andere und diejenigen Anderer auf ihn zurückleiten; nur die ersteren sind seine Selbsterhaltungen und Lust, die letzteren sind schon seine Leiden und langsam sich häufenden Momente des Todeskampfes. Wäre der Endzweck der Wesen die Lust, so wäre ihre kosmische Stellung nicht das Verflochten-, sondern das Isoliertsein.

Auch das individuelle Leben wäre bei solcher Einrichtung nicht verständlich. Schon Kant hat darauf aufmerksam gemacht,[43]) daß der Mensch hinsichtlich der Lust körperlich wie seelisch mit einem sehr ungleichmäßigen Apparate ausgerüstet ist. Wenn nämlich die Lust nichts anderes ist, als der subjektive Aspekt der Selbsterhaltung, oder mag sie auch die Empfindung der Vollkommenheit heißen, so ist sie doch wesentlich nichts anderes, als gesteigerte Seinsempfindung. Sie besagt nichts weiter, als daß das Wesen seine Existenz ungehindert empfindet und fühlt. In den Tiefen dieser Empfindung liegt als Realität das Sichzusammenschließen des Ichsubjekts mit dem

---

[43]) Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, S. 13 (ed. Rosenkranz).

Ichobjekt. Fassen wir die Lust der mystischen Umhüllung entkleidend so auf, so kommen wir zu jenem (wenigstens) wahrscheinlichen Ergebnisse, daß die Lust, als die Empfindung, als Gefühl der Selbstbejahung des Selbstsetzens, in jedem Wesen gleich ist, sie gewinnt ihre weitere Färbung von den Instinkten des Organismus; diese aber tun nichts weiter, als daß sie die überall gleiche Beschaffenheit der Sinnesempfindung eben nur färben und steigern; diese Färbung wird je nach der Entwicklung der Organismen eine umso buntere, aber sie verändert ihre Natur nicht.

An diesen überall gleichen Ergebnissen gemessen erscheint nun die Verschiedenheit der sie zeugenden Apparate unverhältnismäßig — würden wir uns aber auf die Qualität der Lust berufen, so greifen wir damit schon zu einem fremdartigen Maßstabe. Die Lust (Seins)-empfindung der Moneren kann nicht wesentlich verschieden von denjenigen der Würmer, Amphibien, Wirbeltiere, Menschen sein; die Unterschiede liegen in der Qualität — das ist aber ein durchaus anderer Gesichtspunkt. Nur die bloße Lustempfindung ins Auge gefaßt, bleibt die bunte Verschiedenheit der Organismen unbegreiflich; nur wenn es einen Zweck jenseits der Lust gibt, kann die Mannigfaltigkeit der Mittel, die zur Erreichung derselben vonnöten war, verständlich sein, sonst würde die Entwicklungsreihe nur das Erzeugnis einer kapriziösen Phantasie oder der blinden Zufälligkeit der Anpassung sein, absichtsvolle Vernunft wäre aber darin nicht zu finden.

Betrachteten wir nun das Leben von diesem Gesichtspunkte aus, so müßten wir statt der berühmten „lex parsimoniae“ wirklich das Bild der „prodiga natura“ bemerken. Die Diskrepanz wird aber noch auffallender, wenn wir den qualitativen Unterschied der Lüste mit in Betracht nehmen: die Mannigfaltigkeit derselben ist unverständlich — wo Bentham sich schon mit der Änderung der Intensitätsgrade begnügen zu können glaubte. Die Intensität der Lust läuft in der Tat parallel mit deren Dignität, nur in entgegengesetzter Richtung. Wir können uns die gierige Wollust des Tigers, als er das Blut der Antilope schluckt, nach unserem Lustmaß nicht einmal vorstellen, nur annähernd ahnen nach der Analogie der schauerlich wilden Verzerrungen der sich begattenden Tiere. Ist es nur auf die Lust angekommen, wozu war dann eine derartige Entwicklung des Gehirns, daß es mit konträrer Innervation einen Teil der Lust verhindert? Warum begnügte sich die Natur nicht mit der Lebensdauer der Ephe-

meriden? Warum nicht für ewig Kinder bleiben? Oder wer vermag sich in seine Wonne so zu versinken, wie die Kinder, welche in ihren Phantasiegebilden leben?

Man sagt, dieses entwickelte Nervensystem sei zu den höheren, edleren Genüssen notwendig gewesen. Ein Stückchen Wahrheit steckt wohl in dieser Behauptung; wir tauschen weder mit dem Tiger, noch dem Stiere oder dem schmatzenden Schweine. Dann ist aber nicht mehr die Lust, sondern die Würde das entscheidende — was wir eben suchen. Ferner aber sind ja jene höheren Genüsse auch gar nicht so häufig, als man es gewöhnlich anzunehmen beliebt. Dem größten Teil unserer Mitmenschen werden sie nicht zuteil; in dumpfer Gleichgültigkeit liegen viele wiederkäuend da oder trampeln — wie Simmel vermutet,[44]) fast aus Rachgier — im schlammigen Sumpfe jener Wollust herum, welche der Gesellschaft, von der sie ausgeschlossen wurden, verboten sind.

Also, von welcher Seite wir auch das Zwecksein der Lust betrachten, immer mehr tritt die Ungemessenheit der Mittel für diesen Zweck hervor. Ich will damit freilich nicht der Lust jeden Wert absprechen. Ich gebe sogar zu, die Lust sei „wertvoll an sich" — wie der Geruch der Blumen; aber für etwas mehr als Parfüm kann ich sie nicht anerkennen, wenn ich sie im kosmischen Zusammenhang betrachte. Ihren Eigenwert gewinnt sie aber nur dadurch, daß sie der subjektive Aspekt eines in sich wertvollen Objekts ist, — einer Realität, die ich in der Lust selbst nicht auffinden kann.

Ohne auf eine nähere Kritik des Hedonismus einzugehen,[45]) will ich die logischen Fäden meiner Ausführungen zusammenfassen. Die Nützlichkeit ist nur eine instrumentale Eigenschaft, sie bekommt also ihren Wert nur von ihrem Zwecke. Dieser Zweck kann nicht die Selbsterhaltung sein, denn diese ist ein gleichgültiger physischer Akt, der nur vom Ziele den Abglanz des Wertes erhält. Weder kann dieser Zweck die Lust sein, denn diese spielt weder die Rolle des Zieles, noch die des Mittels und ist in kosmischer Hinsicht bloß *ἐπιγέννημα*. Sind demnach weder die Selbsterhaltung selbst, noch die Lust Ziele, so müssen wir den Wert in etwas suchen, was weder seiner Nützlichkeit

---

[44]) Einleitung in die Moralwissenschaft, I, 93.

[45]) S. z. B. die sehr feinen, vielleicht gar zu scharfsinnigen Auseinandersetzungen Simmels im genannten Werke, Bd. I.

noch seiner Lustergiebigkeit halber, sondern um seiner selbst, d. h. um seiner Qualität willen wertvoll genannt wird. So viel hoffe ich also wenigstens wahrscheinlich gemacht zu haben, daß der Ursprung und das Maß des Wertens weder das lustvolle, noch das nützliche sein kann, sondern daß es eine dritte Wertungsweise über diesen beiden geben muß, und ferner, daß der eigentliche Wertmaßstab weder in der Lust, noch im Nutzen liegen kann. Sie ist in beiden Fällen nur ein Index, dort der individuelle Reflex der Selbsterhaltung, hier das Merkmal einer objektiven Kongruenz. Aber schon der Tatbestand, daß wir die eine Lust der anderen vorziehen — und zwar nicht nur ihrer Intensität nach — und noch mehr, daß wir dem Nutzen verschiedene Werte — wiederum nicht nach der Lustintensität gemessen — zuschreiben,[46]) weist unbezweifelbar darauf hin, daß wir das objektive Verhältnis der Selbsterhaltung (den Nutzen) und dessen subjektiven Reflex (die Lust) mit einem von diesen beiden verschiedenen Maßstabe zu messen haben und daß nur dieser Maßstab den eigentlichen endgültigen Wert zu bestimmen fähig ist.

VI.

Wir können jetzt die Aufgabe genau präzisieren. Die Tatsache besagt, daß die Menschen die Dinge angenehm und nützlich nennen, sie machen hierin wiederum Unterschiede sowohl nach der Intensität, als auch nach der Qualität derselben. An sich sind aber beide Auffassungen abgebrochen, nicht vollständig durchgeführt. Die Nützlichkeit zeigt dieses Abgebrochensein deutlich darin, daß sie ihren Wert vom Zwecke hergewinnt; das Lusterzeugende wiederum konnte nur dann eine abgeschlossene Auffassung ergeben, wenn die Lust selbst der eigentliche Endzweck wäre. Die tatsächliche Erfahrung lehrt uns aber, daß die Menschen den Nutzen nach dem Grade seiner Wichtigkeit ordnen und ebenso sortieren sie die Lüste. Während das Tier die Lust bloß ihrem Stärkegrad nach präferiert, ist der Mensch fähig gegen diese Intensität zu wählen, die geringere Lust und den kleineren Nutzen für wertvoller zu halten — und dieses Werten, von welchem Lust und Nutzen ihren Abschluß gewinnen, nenne ich das

[46]) So sagt z. B. Sacher, die Energieeinheiten des Weizens als menschliches Nahrungsmittel seien mehr wert, als diejenigen des Heues, da dies nur ein tierisches Nahrungsmittel ist, und diese wiederum mehr wert, als die des Brennholzes (a. a. O. S. 90).

endgültige, das absolute Werten. Die Frage lautet nun: worin besteht und woher entspringt dieses Werten?

Dieser Wert kann offenbar nur einem Etwas entspringen, das an sich wertvoll ist, dem also ein Wert nicht darum zugeschrieben wird, weil es angenehm oder nützlich ist; es mag zwar beides sein, aber wertvoll ist es nicht wegen diesen Wirkungen, sondern seiner eigenen natürlichen Beschaffenheit willen. Es ist wertvoll, wenn auch alle Nutzen und Lüste verschwinden würden, wertvoll für den Menschen unbedingt, obgleich seine Lustintensität mit der stürmischen Stärke anderer, alles mit sich fortreißender Lüste nicht einmal verglichen werden kann. Und diese seine Beschaffenheit ist im Fällen des Werturteils so entscheidend, daß sie alles, was ihr widerspricht, von sich abweist, ja abschreckt. Was kann nun dieses fundamentale „noli me tangere“ im Menschen sein?

In die Tiefen unseres Selbst müssen wir tauchen, um es zu erkennen. Einerseits wäre es umsonst, es mit der Hilfe der Sinnen in der Außenwelt zu suchen; andererseits, könnten wir es dort auch, als ein fremdes Etwas erblicken, wir könnten es doch nicht verstehen. Dieses Etwas, das alles reflektiv beurteilt und nach seiner Neigung oder Antipathie bewertet, muß unbedingt sich selbst kennen und seines eigenen absoluten Wertes bewußt sein. Das absolut Wertvolle kann deshalb nur dasjenige sein, das seinen eigenen Wert kennt, denn nur auf Grund dieser Selbsterkenntnis und Selbstschätzung kann es das Andere an sich messen und beurteilen. Solch eine Tätigkeit kennen wir im Menschen nur eine einzige: das Selbstbewußtsein, das Ich. Soll also der gesuchte Wert diese formale Vorbedingung besitzen, so ist das absolut Wertvolle nur das, was selbstbewußt ist; d. h. das Selbstbewußtsein ist die absolute Vorbedingung für jeglichen Wert. Ohne dasselbe wäre der Wertgedanke schlechthin unmöglich.

Es könnte aber etwas eine solche unentbehrliche Vorbedingung sein, ohne doch zugleich einen absoluten Wert zu haben. Unsere erkennenden Funktionen z. B., mittelst welcher wir das Gegebene ordnen (Raum, Zeit, Kausalität), bilden die Voraussetzung für jede Erkenntnis, und doch schätzen wir den Inhalt der Erkenntnisse vielleicht höher, als diese Formen.

Das Selbstbewußtsein bildet aber in dieser Hinsicht eine Ausnahme.

Das Ich ist nicht nur die erkenntnistheoretische Voraussetzung für Alles, sondern auch inhaltlich der Schöpfer alles dessen, was wir besitzen; in diesem Ich, welches die Oberflächlichen so oft verspotten, weil sie es nicht kennen, in seinen Tiefen — da thronen die „Mütter", aus deren Zauberkreise der tollkühne Faust Helene hervorzaubert, da wohnen nicht nur die Ideale des Schönen, sondern auch die des Guten und Wahren. Das Selbstbewußtsein ist wertvoll nicht nur weil ohne dasselbe die Ideale nie in die Welt treten könnten, sondern auch weil ohne das in ihm lebende substanzielle, wirkliche Kraft überhaupt nicht existieren könnte. Wenn wir das Selbstbewußtsein absolut wertvoll nennen, so beten wir in ihm jene Wirklichkeit an, die im Ich bewußt geworden ist. Nun gibt es nichts Bewußtes außer der Intelligenz, dem Geiste. Das Selbstbewußtsein nennen wir daher den höchsten Wert, denn es ist Intelligenz, Geist.

Diese seine Beschaffenheit empfindet nun das Selbstbewußtsein in seiner unmittelbaren Selbstanschauung. In dieser Urintuition erkennt es sich als wertvoll; dort, wo sich das Ichsubjekt mit dem Ichobjekte zusammenschließt, dort blitzt der Funke des absoluten Wertes auf, als Ursprung aller Werte. Das sich selbst bewußt gewordene Ich schließt sich so zur Einheit zusammen, daß nur die ihm verwandten Faktoren eindringen können, alles fremdartige stoßen die Spitzen seiner stacheligen Dorne zurück. Dort wird das Ding als „vergeistigte", ätherische Gestalt, d. h. als Edles beurteilt; hier wird es als fremd, auf der niedersten Stufe der Reihe als niedrig, gemein, gebrandmarkt. Der Geist und was ihm verwandt ist, ist also der einzige Adel.

Um die Sache richtig zu verstehen, müssen wir die Dignität der Seinsempfindung von der sie bewirkenden Tätigkeit unterscheiden. Ganz unwillkürlich entsteht ursprünglich im Ich die Seinsempfindung; das Werturteil ist schon ein über diese Seinsempfindung gefälltes Urteil. Darum ist es wohl möglich, daß das Ich seiner Selbst bewußt ist, auch ohne seinen Wert erkannt zu haben. Das Werturteil und sein Objekt, worüber es gefällt worden ist, sind zwei verschiedene Dinge; das Urteil wäre aber unmöglich, wenn nicht die Seinsempfindung, als sein Objekt, existierte. Durch die Vergleichung dieser Empfindung mit anderen bemerkt das Ich deren Verschiedenheit, und im Verstehen dieser Verschiedenheit besteht der Wert des Ich. Denn darnach urteilen wir, daß das, was seiner selbst bewußt ist, auch seiner Qualität nach unendlich hoch über allem steht, was unbewußt ist.

Aber schon bevor dieser Akt verständnisvoll vollzogen würde, gibt sich die wertgebende Tätigkeit des Geistes kund. Unwillkürlich, spontan stößt er alles von sich, was nicht aus Ihm, nicht Er ist, spontan zieht er alles ihm Verwandte an sich. Das Ich ist der größte Aristokrat und die Intelligenz bezieht sich exklusiv, ja feindselig auf Alles, was nicht Geist und nicht bewußt ist. Schon bei kleinen Kindern gibt sich der Abscheu ihrer kleinen Herzen gegen das Gemeine kund; unkultivierte Menschen vermeiden die Unwürdigkeiten oft sehr sicher; ungelehrte Frauen schrecken durch ihre seelische Feinheit alles Niedrige von sich ab. (Vgl. oben III.) Goethes Wort wird Ereignis:

Ein guter Mensch in seinem dunklen Drange
Ist sich des rechten Weges wohl bewußt.

Diese Ur-Selbstanschauung der Intelligenz ist also die Geburt des absoluten Wertes; was sie nachher durch vergleichendes Messen erfährt, dient nur zur Klärung und Stärkung dieser Urintuition, denn sie erlebt jedesmal ihre eigene Kraft, da das endgültige Verstehen einer jeden Tatsache nur aus dieser Intuition geschöpft werden kann. In dieser Intuition ist keine Lustempfindung vorhanden; es gibt kaum ein kühleres und ruhigeres Gefühl, als das, wodurch das Ich seiner selbst bewußt wird. Und doch, weil alle seine anderen Lüste von dem Vorhandensein dieser Selbstempfindung abhängen, mißt er derselben die höchste Wichtigkeit, den höchsten Wert bei. Schuppe hat diese Bedeutung vollkommen erkannt (s. oben) und in seiner Bescheidenheit fast zögert er seine Entdeckung als etwas Großes hinzustellen: „Nicht ohne Bangen, ich gestehe es, gehe ich nun daran, dieses absolut Wertvolle zu nennen, denn ich weiß, daß die Nennung desselben eine Zahl von Lesern mit dem Gefühl der Enttäuschung erfüllen wird.“[47]) Und doch gibt es für die Werttheorie keinen größeren und tieferen Gedanken, als eben diesen; was man beanstanden könnte, ist nur das Eine, daß er den Wert des Selbstbewußtseins von der Lust abhängig macht, die es verursacht; er sagt: „so ist dieses rein um seiner selbst willen gut“ (was doch vielleicht etwas übereilt gesagt ist), „als Lust gefühlt, sein sollend“ (ib.). Ich habe schon vorher darauf hingewiesen, daß diese Urintuition zwar die Lust als Folge hat, aber die Stärke dieser Lust wird durch die anderen Lüste sozusagen abgelenkt und überwunden; was ihr einen Wert gibt, das ist nicht

[47]) Grundzüge der Ethik und Rechtsphilosophie, p. 108.

diese den Wert nur anzeigende Lust, sondern jenes verständige Besinnen, wodurch das Ich über alle möglichen Gestalten der objektiven Wirklichkeit unendlich hoch erhoben wird. Wäre nur die Lust das, um dessentwillen wir das Ich hochschätzen, so würden ihr zweifelsohne jene mächtigen Affekte der stenischen Reihe die Oberhand entreißen.

Worin bestehen nun die Momente, wodurch das Ich seines Wertes gewiß wird? In erster Reihe ist es seine Unentbehrlichkeit, die ihm seinen Wert offenbart. Wenn wir für unser Leben fürchten und es verteidigen, so gilt unsere Besorgnis nicht den physiologischen Funktionen, sondern dem Selbstbewußtsein; die Todesangst, die auch die stärkste Seele ergreift, ist der offenbarste Verkündiger des Wertes des Selbstbewußtseins. — Es gibt aber daneben auch andere Züge, die ihm seine Würde bekunden und seine Überzeugung bestärken, und welche ich die statischen und dynamischen Momente nennen möchte.

Wenn wir die menschliche Seele nicht als eine punktuelle Wesenhaftigkeit betrachten, sondern sie richtiger als eine organische Einheit ansehen, worin die einzelnen Teile einander gegenseitig dienen, so dürfen wir zwischen den Funktionen eine Stufenfolge der Nützlichkeit behaupten. So ist die Ernährung das Mittel der Selbsterhaltung der anderen Funktionen; der Geschlechtstrieb das Mittel der Hervorbringung des hyperorganischen, sozialen Gewebes; die Sinne liefern den Stoff für den Verstand und beide fördern das Selbstgefühl und den Willen. Der Nutzen von allen diesen besteht auch in der umgekehrten Richtung, von oben nach unten. In dem Grade, wie die Ernährung den Verstand auch wirklich mit Stoffe versieht, verschafft auch dieser die Stoffe für jene. Nur eines gibt es im ganzen Organismus, das niemandes Diener ist; zwar wirft es sein klares Licht selbstlos über alles, es trägt aber inhaltlich nichts bei, — das ist das Selbstbewußtsein. „Self is the Lord of Self", sagt das Dhammapada. Und wer einmal dieses erkannt hat, dem ist der Funke des absoluten Wertgedanken aufgeblitzt. Nur wer sich selbst schätzt, kann sich ganz verstehen. Daraus, was einer hochschätzt, kann man folgern, wie hoch er sich selbst achtet. Wenn die Wertschätzung ganzer Zeitalter irre geht und Dinge, die nur von instrumentalem Werte sind (Speise, Beischlaf, Macht) zum Gegenstande der Anbetung macht, so ist das ein Zeichen davon, daß dieses Zeitalter sich selbst nicht schätzt. Wie hoch steht z. B. das XVIII. Jahrhundert mit

seiner Anbetung der Vernunft über uns! Da wurde auf den Gottesthron die Vernunft, der Geist erhoben, und mit Recht, denn „Gott ist ein Geist (πνεῦμα) und die ihn anbeten, müssen ihn im Geist und in der Wahrheit anbeten“, sagt der Evangelist Johannes (4, 24). Wie tief ist im Verlgeiche zu diesem idealen Schwunge die Gesinnung unseres in Selbstvergötterung erstickenden „fin de siècle“ gesunken, das die technischen Errungenschaften als Endzweck betrachtet, in der Wissenschaft verflacht, in der Kunst verroht, in seiner Religion wiederum abergläubisch, in der Sittlichkeit neben einem neurasthenischen Sentimentalismus von der zügellosesten Gier nach Lust gequält wird! Es ist nur leicht begreiflich, daß unter solchen Verhältnissen ein Nietzsche von den Wertungen des „Herdentieres“ angeekelt, auf eine „Umwertung aller Werte“ dringt. Denn der Sinn von Behauptungen, wie wir sie z. B. bei Simmel finden,[48]) daß Wahrheit „die gattungsmäßige Vorstellung“ sei, oder der daraus gezogenen Folgerung, daß „das Beharren in den Gattungsformen“ Sittlichkeit sei — solcher Behauptungen muß man den Sinn sehr wohl erwägen, bevor man zu ihnen entschieden Stellung nimmt.

Außer diesem statischen Beweggrunde wird das Ich im Stolze über seinen eigenen Wert auch durch den dynamischen bestärkt. — Nichts ist in einem Augenblick fertig; der Gedanke der Katastrophe, durch die Autorität Cuviers so lange herrschend gemacht, mußte der Idee der allmählichen Entwicklung weichen. Der Einzelne und die ganze Menschheit zeugt von dem Gang der Evolution ebenso, wie der ganze Kosmos. Und diese Evolution hat, — ich darf es wiederholen — keinen Sinn, wenn sie nicht sagt, daß das Spätere zugleich das Vollkommenere ist, so wie die Wurzel das erste, aber die Blüte das Edelste, der Magen das Erste, aber das Gehirn das Edelste. Die ontogenetische Reihe setzt mit der Ernährung an, entwickelt sich in den Sinnen, erreicht aber ihre höchste Entwicklung nur im Verstande; das Gehirn entwickelt sich am letzten und parallel damit geht die Entwicklung vom blinden Empfinden bis zur alles durchdringenden Vernunft. So setzt auch die phylogenetische Reihe mit den Protisten an, von den Moneren steigt sie bis zum verständigen Tiere hinauf, das als ein „erhabener Fremdling“ zuletzt auf die Bühne trat. Ohne Hochmut dürfen wir uns das vollkommenste Wesen der Erde nennen;

[48]) Simmel, Einleitung etc., I, 78.

und hätte die Genesis den Menschen nichts anderes gelehrt, als den Gedanken, daß er als Ebenbild Gottes, des πνεῦμα erschaffen ist, so müßte man Moses schon wegen dieses einen Gedanken unter die größten Wohltäter der Menschheit zählen. Denn dieses Wort hat die dritte, die höchste Schätzungsweise im Menschen wachgerufen und damit das geistige Band zwischen Himmel und Erde geschaffen, welches den Menschen an das Reich des Geistes bindet und ihn in dasselbe eingliedert. Denn die Würde ist in der kosmischen Rangordnung gegeben; diese Rangstufe aber weist uns unsere Vernunft an. Dementsprechend wurde die Menschheit in ihrem Erdenlaufe immer durch den Verstand vorwärtsgebracht, also durch dasjenige, was der Mensch vor allen anderen Lebewesen als sein eigentlichstes Spezifikum voraus hat.

Von hier aus öffnet sich nun der Phantasie eine sehr verlockende Aussicht. Das „Reich der Zwecke" hat selbst den kühlen Geist eines Kants in heftigere Bewegung gesetzt, und wer nicht auf der Höhe des Kritizismus steht, ist der Gefahr des Schwindligwerdens näher gerückt. Das Ideal des „Himmelreichs", die Epoche der Herrschaft des Geistes, der Fortschritt durch kommende Aeonen, wenn nicht auf Erden, so doch im Ganzen des Kosmos: dies alles sind Projektionen, die der „vertrauend kämpfende" Geist[49]) in die ferne Zukunft projiziert, um sich an ihren glänzenden Farben anzufeuern und zu ermutigen. Ich will nicht auf eine Kritik derselben eingehen, denn bei Phantasiegebilden dringt man nicht auf die Wahrheit, noch will ich die Zahl der metaphysischen Utopien um eine vermehren. Was ich auf Grund meiner Betrachtungen und Erörterungen als Tatsache behaupten darf, genügt, um zur Einrichtung und Führung des Menschenlebens eine Richtschnur abzugewinnen; denn nicht ein ausführlicher Plan, sondern eine leuchtende Fackel ist es, was wir für unser Leben benötigen, die uns auf dem schmalen Pfade zwischen den gähnenden Abgründen leiten soll; wir brauchen jenen Stern in unserer Brust, zu dem wir unter allen Umständen vertrauensvoll aufblicken können. Und das eben ist die Tatsache, daß das einzig Adlige in der Welt der Geist ist; seiner Würde wird er sich durch eine unmittelbare Intuition bewußt, und jede Tatsache, auf

---

[49]) S. „Die Tragödie des Menschen", von E. v. Madách, Schlußworte. Übersetzt von Jul. Lechner von der Lech. (Reclam.)

die er nur schaut, verkündet ihm laut die Würde, Dignität und Erhabenheit der Intelligenz.

Wenn also von der Wertung der Lust und des Nutzens die Rede ist, so handelt es sich eigentlich darum, daß wir auf diese beiden den menschlich höchsten Maßstab anwenden, d. h. der Hedonismus und der utilitische Energismus gewinnen ihre Vollendung in der Wertung des Idealismus. Diese ist die für den Menschen denkbare absolute Wertung und so können wir den ewigen Satz Protagoras' etwas umgestaltet wieder aufstellen: der Mensch ist das Maß aller Dinge. Lust und Nutzen sind durch diese Wertung nicht ausgeschlossen oder verworfen, sie sind vielmehr in die Wertskala eingegliedert und ihnen der Platz angewiesen, der ihnen in der kosmischen Einheit gebührt. Beide behalten ihre Rolle im Kosmos, aber als Richter höchster Instanz darf nur der Eine sich betätigen, der die Lust fühlt, den Nutzen begreift und sich selbst achtet und wertschätzt: der Geist.

Es wäre nun ein Mißverständnis, diese Erörterungen dahin zu deuten, als hätten wir damit schon die moralische Wertung als die höchste erwiesen. Bis dahin sind diese Erörterungen noch nicht vorgedrungen. Was wir erwiesen haben, ist nur so viel, daß der Ursprung und Maßstab jedes Wertes der Eigenwert des Geistes ist; dieses will der Begriff der idealen Wertung besagen; dies ist der generische Begriff, für welchen ich jetzt keinen entsprechenderen Namen kenne als den Idealismus. Innerhalb dieses idealen Wertens finden auch die Wertungen nach Lust und Nutzen ihren Platz, als Subjekte jenes Werturteils; der selbstbewußte Geist kann aber sich selbst zu seinem Objekt machen und dann nimmt die ideale Wertung je nach den neuen Objekten verschiedene Gestalten an, die wir im gewöhnlichen Leben als logische, ästhetische, soziale und absolute oder moralische Wertungen kennen. Der gemeinsame generische Begriff dieser Wertungsformen ist die „ideale Wertung"; unter welchen Umständen sich dieselbe zu diesen Formen determiniert, diese Frage lassen wir im Rahmen dieser Untersuchung unberührt.

Nur ein Beispiel möchten wir noch dafür anführen, daß sich die ganze Werttheorie ohne diese absolute Auffassungsweise im Kreise dreht und somit den Mangel eben der Begründung verrät. Wernicke will in seinem erwähnten Werke: „Der objektive Wert und Preis" die „Grundlegung einer realen Wert- und Preistheorie" geben und so

den psychologischen Subjektivismus der österreichischen Schule durch die Darstellung der objektiven realen Faktoren berichtigen. Güter und Tätigkeiten (als Folgen der menschlichen Fähigkeiten) sind auf der Erde erfahrungsmäßig nur in begrenzter Quantität vorhanden, und zwar „Dinge, Fertigkeiten, Fähigkeiten, Tätigkeiten sind umso seltener, je feiner, edler, vollkommener, komplizierter sie an sich sind.“ (S. 23). Die Seltenheit hängt also von der edlen, vollkommenen und komplizierten Qualität des Stoffes der Dinge ab, d. h. die Seltenheit ist eine Funktion der Feinheit, der Dignität. Da aber den feineren Gütern ein höherer, den gröberen, massiven ein niederer Wert und Preis gebührt (45), so stammt die Nobilität aus der Seltenheit, daraus wiederum der Wertgrad, — d. h. die Güter sind selten um ihrer Nobilität willen, und wertvoll (= edel) um ihrer Seltenheit willen. Der Wert aber ist „die objektive Bedeutung der Güter für die Bedürfnisse der Menschen“ (46). Es gibt demgemäß eine objektive Wertskala, die von der Qualität der Güter abhängig ist, und im ganzen und allgemeinen ihrer Skala der Seltenheit entspricht (24). — Die Wurzel des Wertbegriffes erblickt Wernicke sehr richtig im Begriffe der Nobilität, der Würde, denn „Qualität und Quantität der Güter und Stoffe stehen im umgekehrten Verhältnis“ (24), so daß die Güter insgesamt eine Pyramide bilden, deren Basis die groben, massiven Güter bilden, wie z. B. Kohle, Eisen, Weizen, Kartoffeln u. s. f., die Spitze aber die feinsten, die Edelsteine (Diamanten).

Gesetzt nun, Nobilität und Seltenheit gingen parallel (was quantitativ sehr fraglich ist), so wäre der objektive Wertursprung in dem zu suchen, was die Nobilität ausmacht. Wernicke sieht das aber nicht; edle Stoffe sind ihm = feine = vollkommenere = kompliziertere Stoffe („je besser ihre Qualität bezüglich ihrer Stoffzusammensetzung ist“). Aber worin besteht die Güte der Qualität?

Wernicke scheint diese in der Kompliziertheit zu finden, und das ist auch richtig, führt aber über den Begriff des Stoffes hinaus, in den Organismus hinein. Sucht er aber die Basis jener Pyramide in der groben Materie (Kohle), die Spitze in der feineren (Diamant), so ist das nicht eine „Naturtatsache“, wie er glaubt, sondern ein Irrtum, denn der Diamant ist auch Kohle, und es ist nicht leicht abzusehen, warum die Kohle von edlerer Natur sein sollte als Eisen, Oxygen, Gold u. dgl. mehr. Die Ausführungen bewegen sich also im

Kreise, denn die Güte wird in der Qualität gesucht, die Qualität aber im Gutsein gefunden. Nur wenn wir den fixen Punkt annehmen, daß die Intelligenz, die Geistigkeit das Edle ist, nur dann haben wir einen sicheren Wertmaßstab für unsere Vergleichung und nur dann hat die Wertung einen festen Grund. Ohne diesen absoluten Wert sprechen wir in die Luft, denn das Maß eines jeden Wertes kann nur der höchste Wert sein. Dies ist der menschlich erfaßbare absolute Wert, dessen Fixität nicht dadurch beeinträchtigt wird, daß die menschliche Intelligenz wiederum als Mittel für die kosmischen Zwecke dient, denn das, dem sie als Mittel dienlich ist, kann nicht geringer als Geist sein, somit können ihr nur „Vernunftzwecke" (im Kantschen Sinne) überordnet sein. — Die Magnetnadel, die unser Schiff durch den Ozean des Lebens steuert, besitzen wir im Begriffe der Geistigkeit.

VII.

Die menschlichen Handlungen streben nach Erreichung gewisser Zwecke, von denen der Wille entweder bewußt den wertvollsten wählt, oder aber unbewußt dazu getrieben wird. Für dieses Präferieren müssen wir ein Maß haben, sonst könnte eine bestimmt gerichtete Tätigkeit nicht entstehen, mag nun die Aktion willkürlich oder unwillkürlich sein. Der Mensch übt in der Tat zwischen Lüsten, Nutzen und würdigen Dingen eine Bevorzugung aus, er muß demgemäß einen Maßstab in allen drei Richtungen besitzen. Die Aufgabe der Werttheorie ist es, diesen Maßstab eingehend aufzuzeigen. Versuche in dieser Hinsicht sind z. B. betreffs der Lust und Unlust (Bentham) und auch des Nutzens vorhanden, seit des letzteren objektiver Grund immer klar wurde, womit auch das Bedürfnis eines gemeinsamen Maßes immer mehr fühlbar wird (so will z. B. Sacher auf naturwissenschaftlicher Grundlage „Energieeinheiten" dafür annehmen, vgl. a. a. O. S. 28).

Diesen vielseitig erörterten und doch strittigen Punkt müssen wir jedoch in diesem Rahmen unberührt lassen, und wir wollen nun jenes Maß kurz kennzeichnen, dessen sich das Ich bei der Fixierung der Würde bedient. Die Frage lautet kurz: Mit welchem Maße bestimmt das Selbstbewußtsein den Grad der Würde oder Dignität der Lust und des Nutzens? Da wir die Schätzung der äußeren Dinge unserer Selbstwertung entnehmen, so müssen wir die Lösung der Frage aus unseren Tätigkeiten gewinnen,

denn die Eigenschaften der äußeren Gegenstände können wir nur aus unseren eigenen Eigenschaften kennen lernen, und nach diesen müssen wir sie auch bewerten. Die Speise, die Muskelkraft, die Seelenenergie kann in anderen nur soviel Wert haben, als wir die Ernährung, die Bewegung, die Seelenstärke in uns selbst schätzen. Nach welchem Maßstabe messen wir also diese eigenen Funktionen?

Wollen wir den positiven Grund nicht unter den Füßen verlieren, so müssen wir zunächst die aktuellen Verhältnisse dieser Funktionen ins Auge fassen, die wir — abgesehen von jeder Metaphysik — der Kürze halber Triebe nennen wollen. Das Ergebnis der Zusammenwirkung dieser Triebe ist die Selbsterhaltung der menschlichen Einheit, es muß also zwischen den Trieben in dieser Richtung bestimmte Verhältnisse geben.

Hinsichtlich dieser Zweckmäßigkeit können wir nun die Triebe einteilen

I. in konservative (erhaltende) Triebe, die 1. der Erhaltung des Einzelnen dienen, wie die Ernährung und Bewegung, 2. die Gattung erhalten: der Geschlechtstrieb (Reproduktionstrieb);

II. in explikative Triebe, die den typischen Zielgedanken der sich erhaltenden Einheit ausgestalten; und weil beim Menschen dieser Zielgedanke die Ausbildung der Erkenntniswelt ist (mundus intelligibilis), darum dürfen wir diese Triebe psychische nennen — den ersteren physiologischen gegenüber. Das Schaffen ist, wie bei der vorigen Gruppe, logisch auch hier von dem rezeptiven Aufnehmen abhängig; die Wertstufe des Schaffens entspricht der Auffassung. Es gibt also 1. rezeptive Triebe, die a) das Verstehen bewirken, und darum von intellektueller Natur sind, und b) das Fühlen vermitteln und darum von sensueller Natur sind. Parallel mit diesen gehen 2. die bildenden Triebe, die a) die individuelle Welt ausbilden, b) die sozialen Gewebe bewirken.

Ich halte diese Gruppierung der Triebe weder für vollständig, noch für unveränderlich, Zusätze oder Veränderungen sind möglich, berühren aber unser Ziel nicht. In den einzelnen Trieben ist die Richtung der Erhaltung und Ausbildung tatsächlich vorhanden; und diese bewegen sich tatsächlich in doppelter Richtung: in denen der Rezeption und des Gestaltens (was aus dem Begriffe des Lebens, als einer Reaktion von selbst folgt, dessen schematischer Urtypus wir in den Reflexbewegungen des Protoplasma tatsächlich vorfinden).

So viel bitte ich mir zuzugeben, um daran die folgenden Erwägungen zu knüpfen.

Zwischen den einzelnen Trieben besteht — dem Begriff des Organismus entsprechend — ein zweifaches Verhältnis: 1. das der Koordination, in welchem jeder Trieb zur Erhaltung des anderen notwendig ist (so wirkt die Ernährung auf die Erzeugung, das Sehen dient dem Verstande und umgekehrt). Dieses Verhältnis ergibt die Nützlichkeitsgrade der Triebe, womit sich zu beschäftigen Aufgabe der Theorie des Nutzens bildet. — Das andere Verhältnis ist 2. das der Subordination, worin die einzelnen Triebe zum einheitlichen Ganzen und somit zu dessen Spiegelbilde, dem Bewußtsein, stehen. Auf Grund dieses Verhaltens können sämtliche Triebe entweder a) unmittelbar auf das Bewußtsein wirken (wie der Hunger, die geschlechtliche Aufregung, das Sehen, Hören u. a. m.), oder b) mittelbar im Bewußtsein auftreten, insofern sie das Bestehen anderer Triebe fördern. Es sei gestattet, dieses letztere Verhältnis die aufsteigende gerade Linie zu nennen.

Wenn wir jetzt das andere Verhältnis (dessen sorgfältigste Untersuchung freilich den einzig sicheren Ausgangspunkt für jede Werttheorie bildet) außer acht lassen und unsere Aufmerksamkeit nur auf die letztbenannte Reihe richten, so frägt es sich: nach welchem Maßstabe fixiert das Selbstbewußtsein den Dignitätswert dieser Reihe?

Behalten wir das schon gewonnene Ergebnis im Auge, daß die Intelligenz das einzig Edle ist, so dürfen wir leicht folgenden Leitgedanken annehmen:

1. In der aufsteigenden geraden Reihe sind die Mittel von minderem Werte, als der Zweck. Ist die Intelligenz das Edelste, ja das einzig Edle, so sind alle anderen Triebe dem Werte nach ihr untergeordnet. Weil nun die erhaltenden Triebe nur Mittel sind, und zwar entweder hinsichtlich der Lust oder des Nutzens (insofern sie ihre Zustände entweder unmittelbar, oder mittels der anderen Triebe in das Selbstbewußtsein leiten): so sind alle konservativen Triebe qualitativ minderwertig, als die explikativen. Die uralte Wertung der Menschheit stimmt damit durchaus zusammen; was immer für einen Wert wir der Ernährung und Zeugung als Lust und Mittel beimessen, schon von Sokrates hat die Geschichte den Satz aufbewahrt (und er war sicherlich nicht der Erste, der dieses

weise Wort gesprochen), daß wir essen um zu leben (= um bewußt zu existieren) und umgekehrt wird es nur von gedankenlosen Menschen bewertet, — die aber (auch nach J. St. Mill's Ansicht) bei der Bewertung der Dignität nicht kompetent sind.

Von diesem Punkte aus kann man nun eine Beleuchtung der Wichtigkeit und der Dringlichkeit der Dinge gewinnen. Wernicke (a. a. O. 16) bezeichnet als dringliche jene Bedürfnisse, von welchen die Erhaltung des Einzelnen und der Art abhängt; wichtig dagegen diejenigen, die die kulturelle und Machtentwicklung der Einzelnen und der Gesamtheit bedingen; die dringendsten sind ihm demnach die materiellen, die wichtigsten die geistigen Bedürfnisse. Mir scheint es aber, daß wir richtiger verfahren, wenn wir die Wichtigkeit auf die materiellen Güter beziehen, bei denen die Dringlichkeit nach dem subjektiven Begehrungszustande sich in der Tat einstellen kann, die Wernickesche „Wichtigkeit" aber tauschen wir mit der „Würdigkeit" oder „Dignität" um. Dann dürfen wir sagen, daß die wichtigsten Bedürfnisse die materiellen d. h. die nützlichsten sind, die würdigsten, edelsten aber die geistigen. — Aber das Verhältnis zwischen Nützlichkeit und Würde ist auf diesem Grunde noch nicht erklärbar, denn das hängt von einer höheren Wertungsweise ab.

2. Diese höhere Stufe wird uns von der Natur des Lustgefühls als Totalergebnis bezeichnet, wovon schon oben (IV.) kurz die Rede war, da wir sahen, daß das Totalergebnis eine Mischung zweier Elemente ist: eine Einheit des reinen Selbstgefühls und des schlackigen Beigeschmacks. Je mehr die Tätigkeiten an der Selbsterhaltung teilnehmen, desto massenhafter tritt dieser Schlackengeschmack des Gesamtergebnisses hervor. Diese schlackige Mischung mag nun das ruhige Selbstgefühl des Ich in betreff der Lust und Unlust weit überragen: sie ordnet sich doch nach dessen Wertung unter dasselbe, was uns offenbar auf einen anderen fixen Punkt des Vergleichens hinweist. Das + oder — Vorzeichen des Schlackengeschmacks beeinflußt zwar das Vorzeichen des Totalergebnisses, aber die Starrheit des Ich (man könnte von einem konsistentialen Index bei den Einzelnen sprechen) kann sich von diesem momentanen Anfall, wenn auch oft nur langsam, dennoch befreien und kann dem — gezeichneten Schlackengeschmack ein + Selbstgefühl entgegensetzen. Dann sagen wir, das Ich habe die Unlust überwunden. Die Quantität dieses Schlackengeschmacks

kennzeichnet jedenfalls, in welchem Grade sich mit dem Ich das ihm fremdartige Nicht-Ich mischt. Wollten wir dieses quantitative Verhältnis des Schlackengeschmacks und des Selbstgefühls schematisch ausdrücken, so dürfen wir das, wenn wir das Selbstbewußtsein mit $1 = {}^1/_1$ bezeichnen, etwa so tun:

$$\frac{6+1}{1},\ \frac{5+1}{1},\ \frac{4+1}{1},\ \frac{3+1}{1},\ \frac{2+1}{1},\ \frac{1+1}{1},\ \frac{1}{1},$$

d. h., in dem einen Totalergebnis ist das Verhältnis vom Schlacke zum Ich 6:1, in den folgenden 5:1, 4:1, 3:1, 2:1, 1:1, und ist das Totalergebnis 7, so ist der konstituierende Teil des Selbstgefühls darin nur ${}^1/_7$, bei $6 = {}^1/_6$ u. s. f.; bei $1 = {}^1/_1 = 1$, d. h. ganz rein. Zwischen den beiden besteht also ein umgekehrtes Verhältnis.

Dieser allgemeine Satz hilft uns aber in Concreto nicht einen Schritt vorwärts. Wann und unter welchen Bedingungen bekommt der Schlackgeschmack ein Übergewicht über das reine Selbstgefühl? Darauf antworten wir mit dem Satze:

3. Der Schlackengeschmack nimmt parallel mit der Befreiung des Ich ab. Je reiner das Ich von Nicht-Ich wird, desto geringer ist im Ergebnisse der Schlackengeschmack. Wollen wir also den Wert der Mittel bestimmen, da der Endzweck das Ich-Ich, d. h. das Bewußtsein ist, so dürfen wir sagen: je mehr ein Mittel die Befreiung des Ich fördert, desto höher ist sein Wert.

In diesem Gedanken haben wir einen Maßstab gewonnen, der uns befähigt, die Mittel in eine aufsteigende Wertskala einzureihen, und obgleich derselbe noch nicht vollständig ist, weil wir nur die rezeptive Tätigkeit in Betracht gezogen haben, so können wir doch die Hauptgruppen der Mittel, wenn auch nicht exakte in Zahlen, so doch hinsichtlich der Würde zusammenstellen — falls unsere folgenden Erwägungen den richtigen Weg eingeschlagen haben dürften.

Ich bin noch immer naiv genug, um eine sehr tiefe Wahrheit in dem Spruche der Genesis zu sehen, wo der Herr zum Menschen also spricht: „. . . füllet die Erde und macht sie euch untertan und herrschet über Fische im Meer und über Vögel unter dem Himmel und über alles Getier, das auf Erden kriecht“ (1,28). Um sich selbst auszugestalten, sollte der Mensch Herr Aller werden; damit er Herr werde, dazu wurde ihm der Intellekt und seine „Gottähnlichkeit“

erteilt. Damit wurden ihm alle Mittel der Selbsterhaltung gegeben, denn sich selbst erhalten bedeutet: stärker sein, als alles andere, d. h. frei sein von Allem. Diese Urfähigkeit des Menschen offenbart sich in seinem alles bekämpfenden Trotze; dies ist aber nur eine bloß natürliche Selbständigkeit. Damit er frei und selbständig werde, dazu sollte er der Herr auch seiner selbst sein. All sein Streben richtet sich darum auf die intellektuelle Freiheit, und der Inhalt dieser Selbständigkeit bietet sich in all dem dar, worüber der Mensch frei und selbstbewußt verfügt.

Die aufsteigende Reihe des Menschenlebens bekundet in der Tat diese Befreiung, die Hobbes richtig „cupiditas potentiae" genannt hat[50]) (der „Wille zur Macht" bei Nietzsche); sie gipfelt aber nicht dort, wo die Machtgier sie erblickt; nicht im Besitze der Mittel, sondern in dem von der Mitteln unabhängigen Selbstgenügen. „Wer frei ist von der Leichtgläubigkeit, aber kennt das Nichterschaffene, wer alle Bande zerrissen, alle Versuchungen verjagt, alles Begehren aufgehoben hat: der ist der größte der Menschen." sagt die buddhistische Weisheit (Dhammapada, Ch. VII, V. 97). Nach eigener Entscheidung der Intelligenz dienen, also frei dem Rufe des Weltgeistes Gehorsam leisten: das ist das Ideal, das die Seele der Besten immerdar begeisterte. — Zur Erreichung dieser Freiheit führt der „obere Weg", und was uns zum „jenseitigen Ufer" hinüber hilft, davon können wir sagen, daß es einen Wert in kosmischer Hinsicht besitzt. Macht über das Äußere und Befreitsein davon sind ein und dasselbe; was uns das erstere gibt, fördert das letztere.

Und die Entwicklung des Menschenlebens zeigt den Gang dieser Befreiung. Das Leben des Menschen ist an die Bedingung geknüpft, sich anderen Energieeinheiten gegenüber zu erhalten. Dieser Kampf ums Dasein, als das wichtigste Mittel der Freiheit, ist selbst sehr wichtig, aber seiner Würde nach steht er auf einer niedrigen Stufe.[51]) Die erste Waffe in diesem Kampfe ist die Ernährung, wodurch der

---

[50]) Hobbes: Leviathan, c. 8.

[51]) Es gibt z. B. nichts Erhabenes und Erhebendes in jenem „status naturalis" des Menschen, wie ihn z. B. Hobbes und Mariana gezeichnet haben. Die Kunst nimmt ihre Gestalten auch nicht gerne aus diesem Kreise, höchstens wenn sie damit große Seelenstärke vortragen kann. Dieser Zug weist auf den von Simmel u. a. hervorgehobenen ästhetischen Charakter dieser dritten Wertungsweise hin.

Mensch die fremde Realität umwandelt, assimiliert; — die Bewegung, wodurch er sich der Nahrung bemächtigt, — die Zeugung, wodurch er seine endliche, flüchtige Individualität verdoppelt. Dies alles sind aber nur vorübergehende Befreiungen; ihre Periodizität weist auf die Unendlichkeit des Prozesses hin, der in der zweigliedrigen Bewegung der κένωσις und πληθωρή, des Leer- und Vollseins dahinflutet. Damit die Tätigkeit, die Reaktion beginne, dazu ist das Vorhandensein des Reizes notwendig, und das Tierische erschöpft sich in den Aktionen des Fressens, Hin- und Herlaufens und Gebärens.

Die erste Stufe der Befreiung zeigt sich da, wo der Mensch sich die Welt so aneignet, daß er sagen kann: „omnia mea mecum porto“. Diese riesige Wendung des Lebens setzt mit der Tätigkeit der Sinne an. Bis dahin ist der Organismus nur ein dünner, geringer Faden im unermeßlichen Gewebe des Makrokosmos und seine Tätigkeit erschöpft sich in der Reaktion; erst durch die Tätigkeit der Sinne wird der Makrokosmos in der Form der Vorstellung Eigentum des Einzelnen. Das ist für ihn ein wirkliches ἅρπαγμα, eine occupatio, Eroberung; hierin besitzt er nunmehr den Archimedischen Punkt, wo er festen Fuß fassen und sich selbst als Individuum dem Strome des Makrokosmos gegenüber stellen kann. Dieses ἅρπαγμα des Tieres konsolidiert und befestigt dann das Gedächtnis. Sinnlichkeit und Gedächtnis kennzeichnen demnach den Wendepunkt der Befreiungsreihe.

Aber das Gedächtnis ist von den Sinnen abhängig; diese aber sind noch immer auf den Reiz angewiesen. Durch die zeitlichen und räumlichen Zufälligkeiten der sinnlichen Perzeptionen kann der Makrokosmos das Individuum noch immer in Fesseln schlagen, — die Tatsache der Anpassung ist ein großzügiger Beweis dafür. Die Reihe der zweckmäßig (= in der Form des Mangels und des Ersatzes) geknüpften und durch das Gedächtnis aufbewahrten (fixierten) Empfindungen erstickt die Freiheit des Individuums in einer Reihe von automatisch ablaufenden Aktionen, wie dies die Macht der Instinkte beweist; nur wenn dieses angestraffte Band irgendwie gelockert wird, erlebt das Individuum eine neue und höhere Befreiung.

Diese Lockerung vollbringt mit ihrem wiederholten Analysieren die Phantasie, die die Verbindungen der Empfindungen nicht erstarren läßt. In der Einbildungskraft bricht das selbständige Ich durch den Mechanismus der Assoziation; sie schafft den Sinn und

die Bedeutung des sinnlich gegebenen Stoffes und begründet dadurch ihre Herrschaft über jene data. Die Universalität, d. h. die über Raum und Zeit schwebende Übersinnlichkeit der Bedeutung ist das, was den Menschenblick von der Erde auf die Unendlichkeit, von der Gegenwart auf die unbegrenzten Tiefen der dunklen Ewigkeit richtet. Der Verstand ist der absolute Befreier, denn sein Wesen ist die Freiheit, die Selbständigkeit, das sich selbst besitzende Bewußtsein. Über die gebundenen und assoziierten Daten der Sinne richtet der trennende, vergleichende, wählende Intellekt seine ätherische Welt auf, worin der Verstand den durchschauten Inhalt (intellectus-intelligere) in einer kausalen Reihe (darum ratio) ordnet und somit vollkommen in Besitz nimmt.

Hand in Hand mit dieser Erstarkung des Intellekts geht die Klärung des Selbstgefühls vor sich. Was immer das psychologische Verhältnis zwischen Selbstgefühl und den Funktionen des Verstandes sein mag (denn das letzte Wort wurde in dieser Frage noch nicht gefällt), Tatsache der Erfahrung ist, daß das Selbstgefühl sich mit der Entwicklung der Intelligenz zugleich klärt, d. h. immer freier wird. Der dunkle Zustand, darin das Tier seine Verschiedenheit von dem Äußeren empfindet, klärt sich beim Menschen so weit, daß er sich nicht nur vom Äußeren, sondern auch von seinen eigenen Seelenzuständen als verschieden erfassen kann, so daß die Gegenstände seiner Erkenntnis in zwei Gruppen zerfallen: diejenigen der äußeren und die der inneren Tatsachen. Diesen steht das Ich gegenüber, das über den Daten von Sinnlichkeit und Verstand schwebend, sich als von diesen verschieden erkennt. In den Affekten bezwingt zwar die makrokosmische Wirkung das Ich,[52] aber im Selbstgefühle befreit es sich auch von dieser und den schlackigen Zuständen gegenüber erlebt es das Gefühl seines eigenen selbständigen Seins im Bewußtwerden des „Ich bin".

Diese Diremtion von Ich und Nicht-Ich wird auf einer neuen, höheren Stufe in einer neuen Synthese wiederum aufgehoben. Das Ich fühlt sich nicht nur verschieden von seinen Zuständen, sondern es erkennt auch, daß diese alle sein sind (wie das schon Augustinus hervorgehoben hat); was bisher entgegengestellt wurde, schmilzt

[52]) Mit einer erstaunlichen Tiefe hat das Descartes und noch mehr Spinoza erblickt, als er den Affekt „idea confusa" nannte.

jetzt zusammen und das Ich wird seiner Macht über alle seine Zustände bewußt. Das Ich, welches im Gefühle seiner Selbst sich gewonnen und die Welt seiner Vorstellungen sich gegenüber gestellt und geordnet hat, kann sich jetzt allen beiden gegenüberstellen; es kann willkürlich das Gefühl seines Seins in sich bewirken (ein beliebig immer vollziehbarer Akt des Ich, wie dies Fichte sehr wohl bemerkt hat); willkürlich beherrscht es seine Vorstellungswelt und kann seine organischen Funktionen regeln. Diesen Zustand des Ich, wo es sich vollkommen besitzt, d. h. frei seine Macht über alles, was es errungen hat, betätigt, — nennen wir den intelligenten Willen; und damit hat das Ich jene Höhe erreicht, die das Dhammapada in den Worten ausdrückt: „Self is the Lord of Self." Diese wundervolle Selbstbeeinflussung des intelligenten Willens (wesentlich nichts anderes, als die gesteigerte Reflexion des Selbstgefühls) offenbart sich am glänzendsten in dem Akte, den wir als das Erlebnis der Selbstbestimmung kennen. Sie mag motiviert sein (determiniert, wie man sagt), und doch kommt es dabei entschieden auf die Beschaffenheit des Ich an; ein Akt, ohne welchen der Begriff des Handelns unbegreiflich ist, denn es wäre ein bloßer Prozeß und unbeschreiblich für den, der noch nie „Israel" gewesen ist, d. h. der noch nie zum Ringen mit der Gottheit gefordert wurde, die in seiner Seele wohnt und welche die riesenhafte Natur in ihrer unendlichen Kraft durchflutet. Dort, wo sich das einzelne Ich demütig die Zwecke der Welt aneignet und an deren Beförderung mitwirkt, da entsteht von selbst die wehmütige Ergebung,[53]) wie der lachende Blick der Freude durch den Tränenschleier der weinenden Augen durchschimmert.

Wollen wir nun die menschlichen Tätigkeiten auf Grund dieser Erwägungen bewerten, so sind auf die unterste Stufe ohne Zweifel die Ernährung und Zeugung zu setzen, da diese den Menschen noch allzusehr in das Andere, das Nicht-Ich tauchen. Ein höherer Wert ist den Tätigkeiten der Sinne und des Gedächtnisses beizumessen;

---

[53]) Dies ist der Gedanke Madáchs, als er auf die Frage Lucifers:
Wurm! hast du deine Größe ganz vergessen,
Die du nur mir ganz allein verdankst?
Adam antworten läßt:
O laß sie!
Es war nur eitel Trug, doch dies ist Frieden!
(Die Tragödie des Menschen, letzte Szene).

über diese ordnet sich die Einbildungskraft und der Verstand; noch mehr befreit ist das Selbstgefühl und auf der höchsten Stufe steht der intelligente Wille, der Ursprung der Selbstbestimmung. Die Stufenfolge ist also von der Qualität bestimmt, der Grad der Dignität, der Würde, ist aber in der Ähnlichkeit mit dem Selbstbewußtsein zu suchen.

4. Der Maßstab ist jedoch noch immer unvollständig; er gibt nur über die rezeptive Richtung eine Auskunft, die reaktive Seite ist noch nicht appreziiert worden. In dieser Hinsicht können wir nun sagen: die Wertstufen der reaktiven (schaffenden, ausbildenden) Richtung sind von denen der rezeptiven abhängig und verhalten sich zu diesen, wie der Actus zur Potenz, wie ἐνέργεια zu δύναμις, das Wirkliche zum Möglichen. Und da alle Reaktionen sich in der Form der Bewegung betätigen, so ist der Wert der Bewegungen vom Grade des Bewußtseins bedingt; die Dignität der Handlung hängt also vom verstandesmäßigen Inhalt ab, den sie realisiert. Unter „Inhalt" ist hier freilich nicht nur der materielle (wie Essen, Sehen u. s. f.), sondern auch der formale (die absichtliche, bewußte, freie Handlung und ihre Gegensätze) zu verstehen.

Diese Reaktionen können wir raptim in die Gruppen 1. der Reflexbewegungen, 2. der sinnlich geleiteten automatischen Bewegungen, 3. der verständigen, 4. der selbstgestaltenden und 5. der absichtlichen freien Schaffungen zusammenstellen. Die Reihe dieser Bewegungen zeigt wiederum eine Entwicklung nicht nur im Leben des einzelnen, sondern auch in dem der Gesamtheit, und sie laufen auch auf der höchsten Stufe parallel nebeneinander, so daß sich die Reflexbewegungen in ihrem Rahmen fortsetzen, selbst wenn das Individuum bereits die Höhe der Selbstbestimmung erreicht hat. Wo aber nur die konservativen Triebe wirken, dort tritt bloß die Reflexbewegung auf (das Anpacken, Verschlingen, Vermehrung durch Trennung); wo die Sinne die Führung zu übernehmen anfangen, dort setzt sich anfangs (bei den Individuen) die schwankende Versuchbewegung ein, die erst allmählich automatisch wird, wie diejenigen des Plünderns, der Beschützung und Nachahmung bei den Tieren zeigen. Ähnliche eingeübte Bewegungen kann man auch bei Kindern bemerken (Stricken, Zeichnen).

Noch auffallender wird die Differenz dort, wo der Funke des

Verstandes aufblitzt, wo die Bewegungen sich im Dienste eines Zieles kombinieren (Jagd, Hofieren, die Aktionen der Mitteilung (Sprache und Assoziierung), und alle die Fähigkeiten, die die sozialen Fäden bilden). Das Selbstgefühl verfeinert diese Bewegungen in der Richtung der Selbstbildung; mit dem Willen endlich entstehen die Formen der auswählenden individuellen Assoziierung (Heiraten, Freundschaft, Vereinigung).

Über allen diesen schwebt als Ideal jenes Ich, das alle diese beherrschend, sie frei nach seiner Intelligenz gestaltet; auf dieser Stufe stehen die Basilika des Wissens, die Poesie als absolute Kunst und der intelligente Wille, der sich aus dem Verständnisse des universalen νοῦς heraus zur Tat selbst bestimmt.

—.—

Zum Schlusse fassen wir die Ergebnisse unserer Ausführungen kurz zusammen, wozu dann, um etwaigen Mißverständnissen vorzubeugen, noch einige Worte zugesetzt werden sollen.

Alle Wissenschaften, die sich mit dem menschlichen Tun und Schaffen überhaupt beschäftigen, und insbesondere die Ethik, scheinen sich dem Wendepunkte zu nähern, wo die endgültige Bestimmung jenes Begriffs versucht werden muß, der den Kernpunkt aller bildet. Alle diese Wissenschaften behandeln Werturteile, die den Wert der durch die Tätigkeit der Natur und des Menschen erzeugten Güter festzustellen trachten: der Wertbegriff bildet also das Herz von ihnen allen. Die genannten Wissenschaften weisen also ihrer eigenen Logik nach auf die Werttheorie hin, die eine solche allgemeine Theorie des Handelns geben sollte, wie die Ontologie für das Erkennen. Ontologie und Axiologie, Erkenntnislehre und Wertlehre werden die zwei Grunddisziplinen der Philosophie bilden, beide aus den allgemeinen Wurzeln der Erkenntnistheorie hervorsprossend. Meine Beobachtungen mögen irrtümlich sein, aber ich finde meinen Trost darin, daß ich diesen Irrtum mit größeren Denkern: Kant und Fichte, teile.

Ein vollständiges und abgerundetes Bild des Systems der Axiologie, als der Metaphysik des Handelns, kann ich zwar jetzt noch nicht geben;[54]) niemand hat noch bis heute jene Knoten gelöst, die aus

[54]) Diese systematische Darstellung der Wertlehre hat der Verfasser als den III. Band seines großen Werkes: „Der Mensch und seine Welt", 1906, veröffentlicht. (Anmerkung des Übersetzers.)

unendlich vielen Fäden bestehend, den Inhalt des Schönen, Guten, Wahren und anderer Wertprädikate bilden. Aber die wichtigsten ihrer Aufgaben habe ich im ersten Teile dieses Aufsatzes wenigstens anzudeuten versucht; mehr konnte ich nicht geben, denn es ist kaum möglich, die Fülle der Probleme auch nur aufzuweisen, die eine auf alle Wertdisziplinen bezug nehmende allgemeine Wertlehre dem Forscher darbietet. Die Axiologie soll ja jene Grundfäden in dem allgemeinen Wertbegriffe zusammenknüpfen, die aus den Einzelgebieten der Wirtschaftslehre, Logik, Ästhetik und Ethik nach diesem Mittelpunkte ziehen.

Um diesen zentralen Begriff zu gewinnen, muß man sich vom Ursprunge und von den Weisen des Wertens ein möglichst klares Bild schaffen; darum habe ich in der zweiten Hälfte des Artikels das Grundproblem der Werttheorie aufzudecken versucht, von welchem, als erkenntnistheoretischer Vorbedingung, die Entstehung aller Werte abhängt. Ich ging von der Tatsache aus, daß wir drei Wertungsweisen kennen: die hedonistische, die utilistische und die idealistische. Und da es sich ergab, daß die Dialektik der Lust und des Nutzens über beide Begriffe hinaus auf einen Selbstwert hinweist, so daß sie erst bei der Annahme dieses fixen Punktes ihre eigentliche Begründung gewinnen können, — so bin ich auf den Gedanken geleitet worden, daß wir den Wert der Lust und des Nutzens nur aus dem Eigenwerte der Intelligenz genügend begreifen können.

Im Laufe dieser Ausführungen habe ich manches nur kurz berührt, ich habe z. B. eine nähere Kritik des Eudämonismus nicht vorgenommen; konnte nur sozusagen per apices die Theorie des Nutzens streifen (die doch eine entscheidende Frage für den wirtschaftlichen Wert bildet), — und ich habe vielleicht Gedanken benutzt, die ich anderswoher als bekannt voraussetzte, ohne sie genügend zu begründen. Diese fragmentarischen Mängel der Arbeit fühle ich nur zu sehr und bekenne sie offen; aber die engen Grenzen des vor mich gestellten Rahmens werden mir vielleicht doch zur Entschuldigung dienen, daß ich ohne exakte Beweisführung den großen Satz wieder einmal hervorzuheben wagte, daß der einzige Eigenwert die Intelligenz ist, der Geist und seine Verwandtschaft. Eine durchgehend überzeugende Beweisführung könnte dafür nur eine in allen Punkten durchgeführte Werttheorie und die zwingende logische Notwendigkeit des Zusammenhanges geben. Dazu freilich war diese Abhandlung,

worin ich nur die Richtung meiner Untersuchungen kennzeichnen wollte, nicht genügend. Darum würde ich es still ertragen, wenn man mir etwa den Vorwurf einer wahrscheinlichen Mutmaßung machen sollte; dieses aber zu ertragen wird mir durch die große Zahl der hervorragendsten Denker erleichtert werden, mit denen ich ihn teilen würde, sowie durch das Bewußtsein, daß wir eine höhere Umbildung unserer heutigen Gesellschaft bloß dann erhoffen dürfen, wenn die Menschheit sich selbst wieder verstehen und demzufolge auch wiederum schätzen lernt.

Eben darum zögere ich nicht, mich ohne Schwanken zur Schar derer zu bekennen, die die Herrschaft der Vernunft mit entschlossenem Fanatismus verkündigen und ohne zu feilschen und zu weichen, überall die Vernünftigkeit als das einzig Wertvolle fordern. Ich halte dies für unbedingt notwendig besonders in einem Zeitalter, welches den einzigen Wertmaßstab verloren zu haben scheint und Frieden — vergebens — im Nachjagen so mancher Dinge sucht, welche einst seiner Intelligenz zur Schande gereichen werden, sobald die Achtung vor sich selbst dereinst wieder allgemein werden wird.

(Aus dem Ungarischen übersetzt von B. Tankó.)
